

کتابتِ حینی

۵۱۳/۳۱

کتابخانه مجلس شورای اسلامی



جمهوری اسلامی ایران

شماره ثبت کتاب

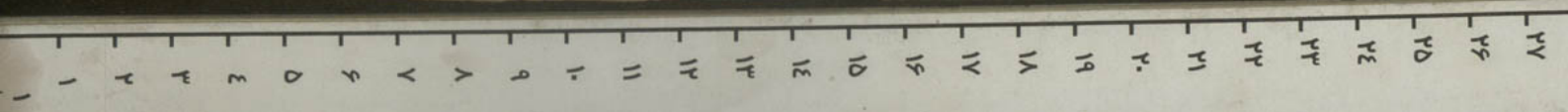
کتاب تکمیل الحاصل

مؤلف خواجه نصیر طوسی

مترجم

شماره قفسه ۱۷۶۳۳

۲۰۸۷۹۸



لخني المصل

۱۷۶۳۳
—
۲۰۸۶۹۸



مكتبة المتحف البريطاني
عن طريق مركز الأبحاث

تلخيص المحصل

هو
صاحب التكملة
وإن العبد المذنب

[Faint, mostly illegible handwritten text in Arabic script, likely a summary or index.]



٢٢٠٧
١٩٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي يدل اقتدار كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده
 وانما ضده اياه متصفا بما امكن من الكمال على كمال قدرته وجوده وان كان ذلك
 الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه
 التي لا يشار كده فيها غيره على عناية وادارته واجتماع هذه الآثار
 فيه مع كونه واحدا على وحدانيته وبرأيه عن الخلق والفقان
 الا ان كان على نقي الكثر عن ذاته وصفته والصلوة على نبيه المبعوث للهدى
 المنقذ لما بعينه عن الغواية وعلى اله الهادين وعترته المهديين واجمع
 المرسلين سلام الله عليهم اجمعين **ويعلم** فان اساس العلوم
 الدينية على علم اصول الدين الذي يحوم مسانده حول اليقين ولا يتم بدون
 الخوض في سائرها كاصول الفقه وفروعه فان الشرح في جميعها يحتاج الى تفكير
 شرس حتى لا يكون الخاير وان كان مقلدا لاصولها كان على غير اساس فاذا
 سئل عما هو عليه لم يكن على ايراد حجة او قياس وفي هذا الزمان لما انصرت
 الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الادلهم عن سوا الطريق وجب ان يوجد
 في العلم والاطراف للتصيلة وصارت الطبائع كما بما يجبوله على الجبل والردية
 اللهم الابقية بزمن فيما يبرونه وصيته رام في ليلة ظلماء وتخبطون في ما
 نخوه خبط عشواء ولم يبق في الكتب التي بيد اوليها من علم الاصول عيان والاجتر

ولان ترميد القواعد الحقيقية عين ولا اثر سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق
 وبيانها غرض من الاعوان وهم يجسدونها في ذلك العلم كما في من ارض الجمل والنقلين
 والمعان فيمن الغث والسمين والاحصين والمعقد عليه في اصابة اليقين بظاير الالحظ
 بالتحليل اللطيف منظره فيه كعطشان يصل الى السراب ويصير المتحير في الطرق المتخالفه
 ايسر النظر بالصواب رايت ان اكشف القناع عن جوهه اباكار بخبرته وايقن التل
 في مكانه شبيه ما تده وادل على وسمينه وايقن ما يجب ان يجب عنه في
 شكه وتيقينه وان كان قد اجتهد في قومه من الافاضل في ايصاحه ونحوه
 وقوم في نقض قواعده وجرجه ولم يحركهم على قاعده الانصاف ولم يتحل
 ببيانهم عن المسئل والاعتصاف واسم الكتاب بتلخيص المحصل والتحق به بعد
 ان يتم ويحصل على مجلس الولا المدع الصالح الاعظم العام العادل المصنف الكامل علاه
 الحق والحق والدين بهاء الاسلام والمسلمين ملك الورد في العالمين صاحب
 ديوان الممالك دستور الشرق والغرب عظام ملك بن صاحب السعيد بهاء
 الدين محمد عشر الله انصاره وضاعف اقتداره اذ هو في هذا العصر
 معنى الامور الدينية لا غير موقوف في اجبا معام كل خير مستفرد في
 الكلمات الحقيقية متخصص بافتاء الخيرات الاخرية فان لاحظته
 بعين الرضا فذلك هو المنتهي وال الله الرجوع والعاقبة لمن اهتدى في
 فيما ان يصلده واورد عبارته او لا تهم اشتغل بحل عقده

عنه

قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتعالي بحلال الحمد
 عن شابهة الاعراض والجواهر المقدسة بجلوسه من يدته عن مناسفة الاول
 والخواطر المشرفة بسموسر من يده عن تعابله الاحراق والنوامر المستحسني
 بحال قدره عن معاضدة الاشياء والتظاير الذي لا يعرب عن جلاله شئ من مستحق
 السرير ومكونات الضماير العظيم الذي عرفت ومطالعته انوار كبريائه انظار الالوه
 وانكار الاواخر والصلوة على محمد المبعوث الى الاصغر والاكابر والشيع المنسحق
 الصغابور والكتاب وعلى اله واصحابه وسلم تسليما اما بعد فقد انعم
 مني جمع من فاضل العلماء واما نيل الحكم ان اصنف لهم مختصر في علم الكلام
 مشتملا على احكام الاصول والقواعد دون التفاريع والمزايد فصنفت
 لهم هذا المختصر وسالت الله تعالى ان يعصمني من الغواية في الرواية ويبيحني
 بالاعانة على الابانة فانه موفق ويعين علم الكلام مرتب على ربيعة اركان الركن
 الاول في المقدمات وهي ثلث المقدمات الاولى في العلوم والولية اذا ادركها
 حقيقة فاما ان يعرفها من حيث هي من غير حكم عليها الا بالثبوت والاثبات
 وهو التصور او يحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق **اقول**
 خالف المصنف سابق الحكماء في التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم
 كما ان التصور ادراك مع الحكم وعندهم ان التصديق هو الحكم وحده
 من غير ان يدخل التصور في غيره ومنه دخول الخبر في الكل والتصوير

القدرة الاولى في العلوم
 الاولى

والتصور هو الادراك السافح وكانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك والى
 ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله احتمالا للتصديق والتكذيب والى ما لا
 يجعله كذلك كالكليات اللاحقة به في الدر والنهي والاسفهام والنهي
 وغرد ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم وضمير هو في لفظ المصنف
 في قوله وهو التصديق يرجع الى مصدره ادراكها كما هو في لفظه وهو
 ولا يجوز ان يرجع الى مصدره يحكم في قوله او يحكم عليها لان ذلك يقتضي
 كون التصديق هو الحكم وحده **قال** القول في التصور وعندني
 ان شيئا من غير مكسب لوجبهين **اقول** هو الصيغة تنوع جزئها
 ودرجته كليته مثل ما يقتضي دخول حرف السلب على التكرار **وال**
 الادراك المطلوب في لم يكن شعوره به استحالة طلبه اذ طلب ما لا شعور به
 مح وان كان شعوره به استحالة طلبه لان تحصيل الحاصل فان قلت هو
 من وجه دون وجه قلت فالوجه الشعور به غير ما هو غير شعوره به والادراك
 لا يكثر طلبه لحصوله والثاني لا يمكن ايضا طلبه لو كونه غير شعور مطلقا او
 في فعل الكلام معالطه صريحة فان المطلوب ليس هو احد الوجوهين
 بل هو احد الوجوهين الشئ الذي له وجهان وذلك التي ليس بشعور بل مطلقا
 وليس غير شعور به مطلقا بل هو قسم ثالث وسيصرح هو ايضا بذلك في
 المحذرات في سئله فان المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجهه وحده

القول في التصور

شبهه ما هو التصور

عند قوله الوجوهان مجتمعان في شئ ثالث ولم يقع ههنا حجة على امتناع طلب
 ما يكون من هذا القبيل ما بين امتناع القسمين الاولين فقط **قال**
 الثاني ان تعريفها اما ان يكون بنفسها او بما يكون داخلها او بما يكون
 خارجا عنها او بما يتوحد من الاخرين من اما تعريفها بنفسها فتعال لان المعرف
 معلوم قبل المرف فلوعرفنا الشئ عرفنا نفسه لم تقدم العلم به على العلم به
 وهو محال واما تعريفها بالامور الداخلة فيها فتعال لان تعريفها اما ان يكون
 لجميع تلك الامور وهو محال باطل لانها نفس الجميع فتعرفها لذاتها تعريف الشئ
 بنفسه وهو محال **اقول** قوله ان جميع اجزاء الماهية هو نفس الماهية
 ليس بصحيح لان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها ال
 ماهية هي المتأخرة فيتحصل معرفتها بالكل العلم بالجنس والفصل **قال**
 وبالتركيب التقيدي مقدم على العلم بالجنس والفصل **اقول** **لوقال**
 العارفة **قال** او بعض اجزائها الى اخره **اقول** لو قال
 تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة اجزائها لكان اصوب اذ
 من الجائز ان تكون الاجزاء غير محتاجة الى التعريف **قال** ولو كان جزء
 من الماهية **اقول** هذا دعوى غير صحيحة يقع عليه قاز من الجائز ان يكون
 تعريفها بالكل والاشياء **قال** تعريفها بالاجزاء **قال** تعريفها بالاجزاء
 تعريفها بالاجزاء كلها او بعضها تعريفها بالماهية ولا يلزم منه ان يكون تعريفها بالاجزاء كلها
 حتى لا يفسد فانما يتبين ان الماهية معايرة للاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم

وهو محال لان تعريفها بالكل
 لا يكون الا بواسطة تعريف اجزائها
 تعريفها بالاجزاء كلها
 تعريفها بالاجزاء بعضها
 تعريفها بالماهية

وذلك يقتضي كون الشئ معروفا لما يكون خارجا عنه وذلك هو القسم الثالث وهو محال لان الماهية مختلفة بجزءها كما في العلم
 واحد وادراكه كذلك فالوصف كما رجع اليه تعريفه الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هو الموصوف دون كل
 ما عداه كقولنا هذا متوقف على تصور ذلك الموصوف على تصور كل ما عداه وذلك محال الا في العلم بجزء منه الدور اما ان
 فلا يقتضي تقدم تصور جميع الماهيات التي لانها قد واحدة على سبيل التفصيل

عدم التميز بين الماهية وبين اجزائها كلها **قال** **ولما** الاجزاء الى
اقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الموصوف المرف
 ينقل الذهن من تصور الموصوف الى تصور ماهية الموصوف لا على العلم
 يكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذي ذكره واما
 كون الموصوف هو الموصوف بذات الوصف دون كل ما عداه
 يقتضي كون الوصف اما ما ويا للموصوف واما اخص منه
 والاول كالصاحك للانسان والثاني كالكاتب بالفعل له
 وعلى التقديرين يكون الوصف ملزما والموصوف لا يوافق
 ان كان عقليا انتقل العقل من تصور الماهية الى تصور اللاتم
 التعريف ولا يكون العلم بالملزم شرط في الانتقال فلا يلزم ذلك
 المحال والتعريف في الاول يكون مطردا ومنعكسا وفي الثاني مطردا
 غير منعكس والذي ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة
 على سبيل الاشتراك لا يتحصل التعريف به وان جعل عرفا كان
 التعريف منعكسا **قال** واما تعريفها **اقول**

هذا الكلام يقتضي وجوب كون كل واحد من اجزاء الموصوف
 وامتناع ان تكون للجمع **اقول** تعريفها بالاجزاء
 بطلانه ظاهر **قال** لا يقال فنحن نجد النفس الى اخره **اقول**
 تعريفها بالاجزاء كلها او بعضها تعريفها بالماهية

وهو محال لان تعريفها بالكل
 لا يكون الا بواسطة تعريف اجزائها
 تعريفها بالاجزاء كلها
 تعريفها بالاجزاء بعضها
 تعريفها بالماهية

في بيته وودده ولا يظن ولا يلد أو يسل ما محال ان لا يبرز الالهة الى كونه نساء الكسب وهو الحيات
 كالعلم بان الشمس صلبة والمار حارة او الوجود انما كل واحد محو وسبعة وثمانون لغيرها عشر كذا او الالهة
 كالعلم بان النور الابن لا يمتنع من الارتفاع في هذا الوقت فصار على العالم في اربعة الف مرة الاولى المتفرقة في
 والهديات وهم الالهة والفرقة الثانية الفادحة في احداث فقط وزعم افلاطون ان ارسطو ليس بطيبوس بل
 بانها شبيهان بلحقهما نوع واحد خسر من الكليات ولا بد من
 من ان يؤخذ الاثني عشر في الشئين قال الثالث يجب ان
 تفيد اقول الاولى لا يوجب الوجوه
 ولا تنفيه فدليله غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم
 في الحد ود التامة لا غير لان الاعم هو فيها هو الجنس هو يدل على
 بهم يحصل الاخص الذي هو الفصل ومن تقدم الاخص على الاعم في
 الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما شتملا على جميع الاجزاء اما في غير
 الحد التام فتقيم الاعرف او هو وليس بواجب قال القول
 في التصديقات وهي ليست باسرها بدية الاعم اقول
 الحسن ادراك بالة فقط والحكم تاليف بين مدركات بالحس وبغير
 الحس على وجه يعرض للمؤلف لذاته اية الصدق او الكذب واليقين
 حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن ان يزول وليس من
 الحسن التاليف للحكم لانه ادراك فقط فلا شئ من الاحكام محسوسة
 اصلا فاذا نكل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث كونه محسوسا
 بكونه يقينيا او غير يقيني او حقا او باطلا او صوابا او غلطافان
 من لائق الاحكام التي اذا جميع هذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسي يقيني او
 فاوله المحسوس حكم حسي يقيني واذا تقرر هذا ثبتت المحسوسات في قوله ان اليقنيات هي
 الحسن وح يوصف بهذه الاوصاف غير يقيني واذا تقرر هذا ثبتت المحسوسات في قوله ان اليقنيات هي

في قوله ان الاعم اعرف
 الاعرف اول مراتب
 العارضة الصدق

والمعقولات لا المحسوسات فقط فانها لا يمكن ان يكون يقينية وكلاهما ليست محسوسات
 يقينية بمعنى عدم الملكة بل انما هي ليست يقينية بمعنى السلب كان الادراك
 وعنه ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مغايرة باعتبار كونها
 مطابقة او غير مطابقة او صوابا او غلطافادعا ان الجماعة المذكورة
 الحكماء زعموا ان المحسوسات لا يكون يقينية ليس حتى وذلك ان الحكماء
 ذكروا ان مبادئ اليقنيات هي الاوليات والمحسوسات والمجربات
 والمتواترات والحدسيات وسموها بالقضايا الواجبة قولها
 وذكروا ان مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات هي الالهة
 بالمجربيات وان الاوليات يكسرها الصبيان باستعداد يحصل
 من الاحاسن بالمجربيات وكذلك الحكماء كبر الجماعة بان من فقد حسا
 فقد علما وان اصول كل علم طبيعي كالعلم بالسما والعالم والعلوم بال
 والفساد بالاباء العلوية باحكام البنات والمحيوان ماخوذ من
 الحس وعلم الارصاد والهيئة المبنية عليها عند بطليموس وعلم
 التجارب الطبية عند جالينوس ماخوذ من المحسوسات وعلم المناظر
 والاريا وعلم جبال افعال الجبل الرياضية كتأنيده على الاحاسن
 واحكام المحسوسات فاذا نكل اقول لهم بعضهم الرقوق بالمحسوسات
 التي هي مبادئ جميع العلوم فكيف ساغ للبصيف ان يدعي عليهم

العارضة الصدق

بيان الادراج خمسة اوجه احدها ان البصر قد يدرك الصغير كسائر الحماز النار البعيدة في الظن عظيم وكان من العتمة
الما كان خاصا وكما اذا قربنا حلقه الحاتم للعين فانما زادنا كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة من

بأنهم قالوا ان المحسوسات لا يكون يقينية لانهم يبنون احكام العقل
في المحسوسات انها تكون يقينية وانها تكون غير يقينية فاذا انضمت
والخطا انا انما نؤمن بالاحكام العقلية الا على المحسوسات حيث
هو محسوسات ولو كانت الاحكام التي يقع في معرض الغلط غير
موتور فكانت المعقولات الصرفة ايضا غير موتور بها الكثرة وقوع
الغلط للعقل فيها ولما جعل البيان مواضع الغلط في المعقولات ولا
في المحسوسات صاعدا كصناعتي سوفسطيا والمنظر وعبد شهيد
هذه المقدمة اقول النظر والبحث لا يمكن تبهيدهما الا بعد
حصول العلم والاتفاق في مقدمات هي المبادئ وحصولها غير
بوضع مقدمات هي كالمبادئ ولو لم يكن المبادئ الاولى معلومة او
موضوعا لم يكن نظري شيئا ولا بحث عن شيئا فان النظر والبحث
بعضيات التادى من اصل حاصل الي فرع مستحصل ولذا لم يكن الا
حاصلا امتنع التادى من لا شئ في الشئ ولهذا لم يكن البحث
مع منكر والمحسوسات والاوليات اصلها من يتكلم معهم بقصد ايضا
وتقليد يهيم او تحصيل عتقوف منهم نوع من الجليل ان الجليل
لهم استعداد ان يمتطروا في شئ او استحقاق ان
يباحثوا في شئ فاذا ان الشكوك التي اختص بها هذا

القول

هذا الفاصل على ان يقوم مفروضه من غير ان يفسد في سبب
الجواب اصلا انما يجاب عن شئ او يتبع بالوثوق على الاوليات
والمحسوسات ببيان التفصيح من ضائق مواضع الغلط بذكر
اسباب الغلط وحالة تصويب الصواب وتخطية الخطا بعد
ذلك المصريح العقل الرضا برفض العقائد الباطلة والتقليد
الواهيته والعبادات المضلة ولزجج الما كنافيه **قال**
واحتجوا عليه الى اخره **اقول** قد ظهر مما مر ان المحسوسات
لا في الخبرات ولا في الكميات الا ان يكون المراد من حكم الحكم
حكم العقل على المحسوسات فاذا كان كذلك كان الصواب
والغلط انما يعرضان للعقل في احكامه وايضا لو كان الحكم
غير مقبول للمؤمن في موضع الغلط كان حكم العقل ايضا كذلك
قال بيان الاول الى اخره **اقول** قد مر ان
هذه الشكوك اذا صدرت عن الاعتراف بالمحسوسات والاوليات
فلا يسمو الجواب ولا يمكن ان يجاب عنها اما اذا صدرت
عن شئ باحكام العقل فيبغى ان يجاب بما ينسبه على
الغلط اما ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا فغله كذا
وهو ان للبصر اذا ادرك الشئ صغيرا لم يدركه معه كبيرا

جمع الفاعل من البحث
بأن كرسى ان شئ
او الكفاية انما هو
الحق في موضع الغلط
لأنه يحتمل حصول
المراد من حكم الحكم

ولا بالعكس والحكم بان المدرك في الخالق شيء واحد
لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحكم لا يحكم الا عند اربابه
في الخالقين معا فان هو العقل متوسط الخيال وهذا ^{الغلط}
انما توهمه العقل لا البصر وذا كان العقل حكم على الشيء ^{الشيء}
في الخيال بالبصر اذا البصر احقره كذلك ثم وجد البصر احقر
كبيراً فوهم ان البصر غلط في ابصاره ولا ينطوهر على ما بينه
هنا وبين ذلك ان الابصار يكون ارباباً بطبعه شيخ المبصر
في البصر واما بوقوع شعاع من البصر وهو قريب الى الحق هو
الوخير ويتبين ان لا تنفت الى من يبطل القول بالشعاع بان
الشعاع ان كان جماً لم منه تداخل الاجسام وان كان
عرضاً لمز القبول بانقال العرض من محل الى محل اخر لان
شعاع التيارات كالشمس والقمر والنار موجود يقيناً فما تدفع
الحالين هناك سيدفع به بعينه ما اورد من الاشكال على ^{الشعاع}
البصري ثم ان الشعاع متمدن ذي شعاع الى قابل الشعاع
من غير تداخل الخال عن الشعاع او تراكم باجماع شعاعين
من ملأه واحد من ذلك المتمدن في بعض اجزاء امتداد
بل على هيئة مخروط مستدير مملوء جوفه راسه عند ذي الشعاع

نصف من النار القول
بالشعاع

ما في رتبة
من اشكال شعاع
سواء او الكبر

دفاعه

وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف فيعكس منه اذا كان
صقيلاً الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحاذية بين الشعاع
المتمدن والسطح الصقيل ونسبته زاوية الشعاع وينفذ في العاقل الشفاف
ذي السطح الصقيل وتنعكس عن سطحه وينعطف في نخده الى جانب
ذي الشعاع كله معا والانعكاس والانعطاف يكونان بزوايتين متساويتين
لزاوية الشعاع قديتين جميع هذا في مواضعه والشعاع البصري في الكثر
الحيوانات يحتاج الى مدد شيء من جنس الشعاع شيء من الاجسام ذوى
الاشعة ويستعان في تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط يخرج في
سطح المخروط الشعاع ويكون الابصار زاوية تصدق من تلك الخطوط عند
راس المخروط فكان المبصر يقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع في ^{البصر}
اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فبما ان المبصر صغر في التقارب
للخطوط ويصغر عند الحس ليتم انطباع بعضها على بعض كخط واحد ^{فبما}
البصر كيقظوم وبعد ذلك يعني انتم فلا يراه اصلا هذا على اى يقايلين ^{بالشعاع}
واما القائلون بالانطباع فيقولون ان الزاوية التي تتحد على سطح
الرطوبة الجبلية تصغر وتكبر بحسب بعد المرء وقربه والبصر يدرك المرء
بتلك الزاوية وتعد الى القول بالشعاع ويقولون اذا تفرقت هذه القائلون
فاعلم ان النار في الظلمة اذا كانت قريبة من المرء فقد الشعاع في الظلمة

الرقيقة الى الهواء المضطرب ووجه فركي البصر حولها معونه من فودها
 وميزه منها فزاها على ما يقضيها زاوية الابصار واذا كانت بعيدة
 جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة فابصر ما حولها وراها حدها
 بزوايه اصغر فزاها اصغر كما في سائر المراتب واذا لم يكن قريبه ولا
 جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمة بقوذا
 تاما فابصر السارد عن الهواء المضطرب بالبل وكرهما معا جهله ووجه فزاها
 البصر لزاوية اوسع من الزاوية التي تحدث من المحاذاه ومدها وذلك
 هو العلة لكونها في الروية اعظم من الورايت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاه ^{حدها}
 واما السبب في روية العنبة في الماء كما اجا صده هو العين يري في الماء ^{متداد}
 الشعاع الناقد في الماء والمنعطفة معا ولا يميز الشعاعان لقرينهما ^{منه}
 الماء واما في الهواء فزاها بالناقد وحده هذا اذا كانت العنبة ^{منه}
 من سطح اما اذا صادت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فيهما ^{منه}
 واما روية الخاتم كالسوار عند قريبه من العين فليس مع الزاوية الشعاعية
 التي تحيط اضلاعها بالخاتم عند العين وادراك الاشياء البعيدة صغيرة
 لكون لتصديق تلك الزاوية كما عرف قال وقيل ان كل الواحد اثنين
الآخرها حول النور البصري عند من الوماع في عصبين ^{منه}
 يتلاقيان قبل وصولهما الى العين ثم يتباعان ويتصل كل واحد منهما

كما ذكرنا في العين فليست
 العين فانها في العين
 من العين

منها بواحدة من العين فاذا كانتا مسعومين بغيره الشيء معا شيئا
 واذا انحرفا وانحرف احد هما عن الاستقامة تصادت محاذا
 احديهما منحرفه عن محاذة الاخرى وصار للمبصر شيئين لواقع
 نور بصير عليه من محاذاتين متخالفتين وحكم العقل القاطن
 وهكذا الحكم اذا تخالف الوسطى والسبابة من الاصابع في وضعها
 واحسنا معا شيئا واحدا كحصة مثلا توجه رايها احتسابا بحصين
 والا حول العظمى فلما يري الشيء شيئين لا اعتبار به بالوقوف
 على الصواب بل بما يقع ذلك للاحول الذي يقصد الحول
 فكلفنا قال وكما اذا نظرنا الى الخزة اقول هذا يكون
 ينفذ الشعاع البصري الى قعر السماء وبانعكاسه من سطح
 الماء اليها فانه يراه مرتين مرة بالشعاع الناقد ومرة بالشعاع
 المعكس قال وقد نرى الاشياء الكثرة واحدة كالرحى
 اذا خرجنا من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة
 بالوان مختلفة واذا استدارت سريعا رايها لونا واحدا
 كأنه متخرج من كل تلك الالوان اقول كل ما اذره الخرتادي
 الى الخرتاد المشترك ثم الى الخصال فاذا ادرك الصلوات وانقلبت
 الى لون آخر كان اثر اللون الاول في الخرتاد المشترك عند ادراك

من الاعداد طبع القوم فانها انما
 على سائر اقسامها

الاول الثاني كان الرأي انهما معا ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس ان
 تميز احدهما فيمن الثاني فيدهما تميزين وان كان الادراكين ^{ايضا} بالتين
 ان زالت الالوان عن محاذاته البصر وانقسمت في الحس المشترك على قول
 لا يدرك الحس لحس بعضها عن بعض ادركت الفسخ للثمن المشترك لونا مترجما
 من جميعها ق او قد يزعم لعدم وجودها كالسراب وكالاتيا التي
 يراها صاحب الشعبة وكما ترى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة
 التي تدار بسرعة كالدارة اقول السراب المرى ليس معدوما مطلقا انا
 هو شيئي يترى الى الجبر سببه تخرج شعاع يعكس في ارض خضراء كما يعكس
 عن المياه فيجسمها وليس للجبر فيه غلط ولا شيا التي يراها خفيف اليد
 والمشعبانما يكون في الترميم بخلافه يكون في الوجود بسبب عدم تميز النفس بين
 ما يشبهها ما يبين سرعة الحركة من الشيء التي تشبهه لما بسبب اقامته اليك
 مقام الشيء اليك عند سرعة على اتعص عليه من غير ذلك الاعمال وروية
 القطرة النازلة كخط مستقيم والشعلة الجارية كالدائرة انما يكون الاتصال
 ما يدركه البصر في موضع يتحرك اليه المتحرك بما قد ادركه الحس المشترك فركونه
 في موضع آخر قبله وثبت فيه هيته بتقديره كالفسخ ما في كالتن في تحجب
 شيئا واحدا متصلا سويدي المتحرك ساكنا كالظن والسكن
 متحركا كما ان الفينما الى آخره اقول الحركات يترتبها البصر اذا

فان كان
 المتحرك ساكنا
 او متحركا
 في موضع
 آخر قبله

ادرك

ذلك
 ادرك الشيء في موضع محاذ الشيء بعد ما ان ادركه في موضع اخر محاذي للغير
 الشيء كانت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشيء واذا كانت الساكنة
 قليلة القدر لا يميز البصر من الادراكين في تحجب النفس ساكنة اما ان
 السفينة ظاهرا لم يدرك لبدها متغلا من موضع الى موضع حسب
 واذا ابتدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تحجب ساكنة في نفسه حسب
 الشط متحركا لكون ذلك البديل شبيهة بما البديل الاول قال
 وقد يرى المتحرك الجسم متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يري
 متحركا الوجها وشاهد عما تحته وان كان الكوكب متحركا الى خلاف ذلك
 للجهة وقد يري القمر كما يراى الى الغيم وان كان ساكنا الى خلاف تلك الجهة
 يتقل من اليب والقر بالقياس اليه مثل من الغيم المتوسط بينهما الذي
 لا يحجب القمر فيشبهه مثله فاذا كان السائر عند كان شعاعه المتصل
 به يري القمر كخط ارجح واذا انتقل الى بصار وشعاعه كخط
 حرج فيتحجب ان القمر يحرك من رايته فيجتمعه اذ راه اوله
 لنقطة من الغيم ثم منتقلا منها الى
 واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة
 فلا يحجب كونه كما وانما ليس
 السائر ساكنا عند نقطة او راي

اذا كان الغيم ساكنا اليه
 او اذا كان السائر اليه

وهو محاذيا لنقطه من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة ووصلت
 نقطه المحاذية كان في الاول يعطى راي القوس متقلبا من محاذية
 نقطه راي محاذية نقطه فتبين ان القوس تحركت من راي وهو
 خلاف جهة حركه الغيم ولا يحس حركه الغيم لان انتقاله في المحاذية
 بالقياس الى السماء لا يتغير في حركته لتثابته اجزاء السماء ^{والا}
 الغيم في الحركه اذا كان الغيم مثل حره نقطه والنظر عند راي القوس
 بعيد عن طرف الغيم بقدره راي ثم يتحرك الغيم الى ان وصل مبداه ^{وهو}
 نقطه الى الموضوع الذي كان فيه راي القوس وهو محاذيا
 حركه فتبين ان القوس تحركت من راي فصار الوجه الغيم وهو خلاف
 حركه الغيم **قال** وقد يرى المستقيم متساكبا ^{الاشجار}
 التي على طرف الازهار **اقول** اذا انعكس شعاع البصر
 من سطح الماء الى الاشجار على وجه يكون زاوية الشعاع والانعكاس
 متساوية فينعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب الى الراس
 والى اسفل من موضع البعد منه الى ان يتصل قاعه الشجر بقاعه عكسه
 فلكن الراس او سطح الماء θ والشجر القاع على ذلك السطح θ ولنعكس
 الشعاع الذي من النقطة θ منها الى راس الشجر وهو نقطه بحيث
 يكون زاوية θ متساوية **اقول** لا يمكن ان

ينعكس من نقطه على جهته ب من شعاع الى جزء اسفل من راس الشجر لنقطه
 ح والانعكاس من نقطه راي يكون الشعاع الماذين اكل وانعكسا عند
 الى ح وحسب ذلك يكون زاوية ارب ح زاوية ح من مثلث اوه اعظم
 من زاوية اوه بلكن زاوية ارب مساوية لزاوية ح و زاوية ارب
 مساوية لزاوية ح فزاوية ح هو اعظم من زاوية ح ويكون اعظم لزاوية
 من زاوية ح θ فالداخل في مثلث
 θ هو اعظم من خارجها هذا هو
 ولا يمكن ان ينعكس من شعاع الى ح
 اسفل من راس الشجر لنقطه ح والانعكاس
 زاوية ارب مساوية لكل واحد من
 زاوية ح θ ح العظم والصغير هذا خلاف ما ذكرنا لان
 ينعكس لكل نقطه يميل من الراس الى اسفل من نقطه يكون من θ الى ح اصل
 حتى يقبل القاعه بالقاعه وبما كانت النفس لا يدرك الانعكاس فانها
 مستوية لروية المرايات بنفسه الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع
 نافذ في الماء ولا يكون في نفس الامر نافذ فان الماء يكون عميقا بقدر
 طول الشجر او يكون كذا لا ينفذ في الشعاع اصله وحسب ذلك ان راس
 الشجر الكثر في الماء يكون اصله في اجزاء على التي يتبعها θ كما

متنكحت سطح الماء وهذه المايل وان كانت متعلقة بالهندستاء وردها
 هي من ان الكلام اعجزها قال فلذا نظرنا الى المرأة راينا الوجه طويل ^{بعضا}
 وموجعا الى آخره اقول المرأة الطويلة المستقيمة في الطول والخصية في العرض
 كما ان سطحها مستديرا انظر اليها بحيث يكون طولها مساويا لطول الوجه
 يري الوجه فيها طويلا طويلا بعد طول الوجه قليل العرض لا تفكس الشعاع
 العرضي مما هو اقرب عرضا مما لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس
 من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس مثنى واذا نظر اليها بحيث يكون
 طولها مساويا في عرضها الوجه يريها موجعا واذا كانت المرأة ^{تستقيم}
 منها الشعاع من وجه غير زاوية الى وضع واحد في النظر فيها لنفسه وجبين
 او كثر وزاوية او اكثر من بعضها يري وجهه مستكرا وكذا الاختلافات
 المستوفية التي تنقل على كل زاوية كانت المرابا ومختلفا لها مستقيما المرابا على
 بعضها ومنه فقد ظهر ما قران كل ذلك على ما بهته الادراك التفتت
 المحوسات المتأدية اليها لا على طولها قال وتأنيها ان الحسن
 قد يجرم بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك لان الحسن لا يفرق بين اشيى متشابهة
 ولذلك يحصل الالتباس بين اشيى متشابهة فتعدى الى الاضال بطول
 الحسن وجودا واحدا صحت ولذلك فان الألوان غير باقية عند
 اهل السنة بل يحدثها الله تعالى حالها مع ان البصر يحكم بوجودها

كذا اختلاف شكل الزاوية وكل ذلك
 يدل على عظمة الحسن

واحد مستقيما ذلك الاحتمال ايضا ان بقى الاجسام لا يبقى بل يستحيلها
 حالها في الاكثار لما كانت متماثلة متساوية في الحسن شيئا واحدا فثبت
 ان حكم الحسن بالبقا غير مقبول اقول لكم بالبقا هو الحكم بان الموجود
 في الزمان المتشبه بعينه الموجود في الزمان الاخر وهذا حكم لا يصح
 للحسن فانه لا يقدر على استحصال الرفا بين فليف ليحصر المتشبهات
 بان الحكم بالبقا لا يكون الا من العقل والعقل لما فعلنا اذا عقل اشترك
 بين الشئيين المتشابهين ولم يعقل ما به بقاء كل واحد منهما في الآخر
 فاحاذر هذا الغلط على الحسن ليس بصواب وما حكم الاشاعرة بان الألوان
 غير باقية فثبت انهم يحجبون المصلحة عندهم وهو ان الاعداد لا يمكن
 ان يكون فعلا لقول وان الموجود بالبقا ايضا مستغن عن الموت وان
 لا موتا لانه تعالى واذا شاهدوا اعراضا لا يدوم وجودها
 التزموا القول بتجددها حال الابدع والاعتراض لا يجوز وطرا بان البند
 على عمل البند لاخر المقصود في اصله يقولون بذلك والفلا سقنلا جهلا
 الباقي حال بقا نحن نحتاج الى الموت لم نحتاج الى ان يتكاثب ذلك والنظر
 من العنز جعل الاجسام ايضا غير باقية مثل ذلك وهذه الحكم غير متعلقة
 بالحسن قال وتأنيها ان النيام الى آخره اقول النيام يري في جنس اصل
 ما يري المستقيمة الا ان المستقيمة لما كان واقفا على حكم البقطة حكم

تدبر في التام
 العظم ان الكون كان
 ذلك فلا يجوز ان يكون
 زاهيا كذا ان زاهيا في العظمة

قد تصور صور الوجود لها في الخارج وبتبنا بوجوهها وتصحيح خوفاتها في الخارج
لأنها لا تلاحظها في الوجود في الخارج موجودا

احد مرتبة واقع هفت والاخر غير واقع وغير جوه والنام لما كان عاقله عن
الاحساس حبله الواقع هو الذي يراه في خيال وهذا ليس بظلمة
بل هو غلط للمفهوم عدم التميز بين الوجود وبين مثاله القول عن
الشيء قال ويجب ان يصلح له اسم الاخره اقول حكم صاحب السام
وحكم انام فانها لا تستغل في الخيال وعضلة على الاحساس حكم نفسيتها
بالحكم به النام وفي جميع هذه الاحوال لم يعرض لان حال الاجسام في
الوجود موجودا فان لم يرد ذلك يرد ذلك في شئنا عقل معجز الاحساس
وخطا في المحرك لم يدرت العين موجود في حال الاحوال اصله قال واذا
لا يقاد هذه المقدمات فان ذلك في اخره اقول ببينة الاحساس في غير واقع في موضع اصله واما
واحدة من هذه المقدمات فيجب ان العقل في هذه الاصل المحي به فيما يذكر النام والمرضي في اياه
العقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل برهون العقل
يقعنه وهذه الاجوبة اما نورد هاهنا بيان اسباب الغلط الذهني بل
حكم العقل يكون ذلك غلط للذهن لا للاثبات صحه وان ذكره بل هو اسر
قد سألنا به واما قوله انما السبب لاجل اننا لم نثبتها فحكم ذلك انما ثبتها حكم
بنفسه المحسوسات في الخارج وبتبنا كان الامر على ذكره كذا لم يثبت ذلك
بشهادة العقل في رجوعه الى الوجود فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات
فان احتمال عدم الصحة فيما هي هذه الاحتمال منع عند بنية العقل في خارج

الاحساس حبله الواقع هو الذي يراه في خيال وهذا ليس بظلمة بل هو غلط للمفهوم عدم التميز بين الوجود وبين مثاله القول عن الشيء قال ويجب ان يصلح له اسم الاخره اقول حكم صاحب السام وحكم انام فانها لا تستغل في الخيال وعضلة على الاحساس حكم نفسيتها بالحكم به النام وفي جميع هذه الاحوال لم يعرض لان حال الاجسام في الوجود موجودا فان لم يرد ذلك يرد ذلك في شئنا عقل معجز الاحساس وخطا في المحرك لم يدرت العين موجود في حال الاحوال اصله قال واذا لا يقاد هذه المقدمات فان ذلك في اخره اقول ببينة الاحساس في غير واقع في موضع اصله واما واحدة من هذه المقدمات فيجب ان العقل في هذه الاصل المحي به فيما يذكر النام والمرضي في اياه العقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل برهون العقل يقعنه وهذه الاجوبة اما نورد هاهنا بيان اسباب الغلط الذهني بل حكم العقل يكون ذلك غلط للذهن لا للاثبات صحه وان ذكره بل هو اسر قد سألنا به واما قوله انما السبب لاجل اننا لم نثبتها فحكم ذلك انما ثبتها حكم بنفسه المحسوسات في الخارج وبتبنا كان الامر على ذكره كذا لم يثبت ذلك بشهادة العقل في رجوعه الى الوجود فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما هي هذه الاحتمال منع عند بنية العقل في خارج

في غاية اسبابه في اذا العنا في النظر اليها بما ذكرنا من اجزاء جده تصغاره كل واحد من تلك الاجزاء شفاف حاله في الخارج في
نفسه غير متون مع انما تراه لو انما لم يولد سببها من النفس الواحد العقل في ذلك كما كان لا انعكاس الشعاع عن سطح بعض تلك الاجزاء
التي هي في بعض الاماكن عند الابتعاد في عرضها لان ذلك ليس اليان العلة التي لا تلاحظها في السطح ابيض انما في نفسها ليس
وتحتمل ايضا الالهد القدر وحبب الزجاج المدقوقه ابيض انما في كل واحد من اجزاء شفاف حاله في اللون في وجهت فيما
في الاستبانة وصرها وانقائها وبيان استماع حصول السبب من انقائها اسباب
وغير ذلك ما ثبت بالنظر اليها في الجليل قال وجانها انما في السطح
للاخره اقول قد تبين عند المحققين ان البياض انما يتكون بتعكس الصور
بين سطوح اجسام مشقة والجدر الزجاج مشقان ولا شفا فيما كان ههما
صونه وفي كل اذ وفي سطح واحد يمكن تعكس صورهما اما اذا انكروا
فهما سطح تعكس الصور من بعضها البعض فثبت البياض فان لم يكن
معها ما يوجب البراق بعضها ببعض يد كل واحد من اجزاء شفافا
خاليا عن اللون لعدم السطح المختلفة ذلك الواحد الذي هو شرطه
حدوث البياض واذا اصل عرض ما يوجب السراق بعضها ببعض صاحبها
واحد البياض كما في بياض البيض المسلوق فان ذلك في السراق كان لها صوره
ولم يكن فيها قايصون كما في الماء وقيل بعد السراق تعكس الصور في الصور
بين قايصون في البياض ولما اذا كان ما يوافقا سطح واحد كان لرسونه ولم يكن
قابل صونه لم يكن فيه تعكس اما اذا يريد بل يجمع الامران في وحدت
البياض في بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الاتزان والتماسك
نصا حبا واحدا البياض ولم يكن امتيا بعض اجزائه من البعض فلا يتبع
في شفاف لجزء الواحد كما في الثلج والزجاج فظهر من ذلك ان ما تراه ملونا فهو
ونفسه ملون لان اللون ليس الا العرض المصوف بتلك الصفة ولم يوجب

الاحساس حبله الواقع هو الذي يراه في خيال وهذا ليس بظلمة بل هو غلط للمفهوم عدم التميز بين الوجود وبين مثاله القول عن الشيء قال ويجب ان يصلح له اسم الاخره اقول حكم صاحب السام وحكم انام فانها لا تستغل في الخيال وعضلة على الاحساس حكم نفسيتها بالحكم به النام وفي جميع هذه الاحوال لم يعرض لان حال الاجسام في الوجود موجودا فان لم يرد ذلك يرد ذلك في شئنا عقل معجز الاحساس وخطا في المحرك لم يدرت العين موجود في حال الاحوال اصله قال واذا لا يقاد هذه المقدمات فان ذلك في اخره اقول ببينة الاحساس في غير واقع في موضع اصله واما واحدة من هذه المقدمات فيجب ان العقل في هذه الاصل المحي به فيما يذكر النام والمرضي في اياه العقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل برهون العقل يقعنه وهذه الاجوبة اما نورد هاهنا بيان اسباب الغلط الذهني بل حكم العقل يكون ذلك غلط للذهن لا للاثبات صحه وان ذكره بل هو اسر قد سألنا به واما قوله انما السبب لاجل اننا لم نثبتها فحكم ذلك انما ثبتها حكم بنفسه المحسوسات في الخارج وبتبنا كان الامر على ذكره كذا لم يثبت ذلك بشهادة العقل في رجوعه الى الوجود فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما هي هذه الاحتمال منع عند بنية العقل في خارج

لا يكون موصوف بالوجود وحد فلا يكون موجودة في الخارج بل انما يكون
موجودة في العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان
معنى الواسطة ان يكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود
ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها بالتحقق
فكونها في الخارج غير موصوف بالوجود ساف لا يقال الجسم في آن
استقاله من السكون الى الحركة موجود وليس موصوف بالسكون
ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الان موجود في العقل
فقط فاذا في هو في ذلك الزمان الساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة
بين السكون والحركة المتقابلين لانما يقال وجود الحركة لا يمكن الا في
زمان ولكن ذلك وجود السكون واسفا وهما عن شيء من شأنه ان يوجد
احدهما فبعضى واسطة بينهما لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل
المشرك من زمان عن الحركة لا يكون من شأنه ان يوجد فيه حركة او
سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة
والسكون يكون الجسم موصوف بالماهية في ذلك الآن وهذا بخلاف ما نحن
فيه لان الماهية في الآن الذي لا يكون موصوف بالوجود المحض لا يكون
ثبات فان ثبوتها في حال انصافها بالوجود فقط **قال** وله تقرير
آخسر وهو ان الماهية اذا اسقلت من العدم الى الوجود محال

بيان

الاستقال ابدان لا يكون معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة ففي بعد
لم نأخذ في الاستقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة
فقد حصل المستقل اليه تمامه وصحين حصول المستقبل اليه تمامه لا مستق
الاستقال بل سقط فظهر ان حال حصول الاستقال لا بد وان يكون متوسطا
بين المستقل عنه والمستقل اليه فوجب ان يكون خارجا من حد العدم
الصرف وغير واصل الى حد الوجود **القول** الاخذ في الاستقال
وانقطاع الاستقال الايضاح ان الاذا كان الاستقال واقعا في شيء موجود بالذات
كالحركة اما اذا كان الاستقال من الاشياء فلا يكون هناك اخذ وانقطاع و
المتوسط بين المستقل عنه والمستقل اليه لا العقل الا اذا كان موجودين وهما
لما لم يكن المستقل عنه ثابتا فلا ثبوت للاستقال اصلا والموصوف لا ثبوت
صفه له الا اذا كان اصل الثبوت له فاذا لم يتوسط بين الوجود والعدم
قال فمعدوم الاشكال قطرة من بحار الاشكال الواردة على قولنا
الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان اقوى البديهيات كذلك فما
نلتك بالاضعف **القول** هذه الاشكال المشكك غير الاذهان التي
تعودت ولم يالف النظر في الحقائق والنظر المميز لا يشكك انها
اغلاط ومغالطات **قال** المحنة الثانية لمنكري البديهيات انما
يخذ العقل صانعا بامور كثيرة كجزءه بالاوليات مع ان الجسم غير جاري فيها

الحجة الثانية

وذلك بوجوب تطرق التهمة الى حكم العقل بيان الاول من وجوه اصددها
انا اذا ارادنا زيدا ثم غصنا العين لخطه ثم غصنا في الحال وشاهدنا زيدا
مدت احدى جرتنا بان زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه
اولا وهذا الخزم غير حاصر لاعتقالي ان الله تو اعدم الزيد الاول في تلك
الخطه التي غصنا العين فيها وخلق في الحال شله على مذهب المسلمين انا
على مذهب الفلاسفة فعله حدث شطر غريب فكل اقتضى هذا النوع من
التصرف في صورتى عالم الكون والمنساق وهو وان كان بعيدا لكنه جاز
عندم وعلى هذا القديس يكون الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد
الاول **اقول** العقل جازم فلا تردد ان هذا الزيد هو الاول ولو كان
حكمه موقوفاً على نفي الاستتمال المذکور لكان ذلك الجزم نظراً بالبداهة والسطور
لم يفتوا على اعدام الوجود الباقي فكلوا المورث هو كل موجود يحصل منه
موجود هو اثره ولهذا ذهبت المعتزلة الى ان الاعداد يكون باجساد ضد الموجود
حتى شاهدتهم قالوا ان الله ثم خلقه هو الفنا قبل الفناء لاني جازم وهو ضد
جميع ماسوى الله تعالى حتى يوجد ماسواى الله تعالى وهو لا يبقى زيدا فيفسد
ولا يبقى غيره وجهه الله ذى الجلال والاکرام وذهب النظام الى جميع الاحكام
والاعراض غير باق زماناً بل يحدثها الله تعالى حالها لا وذهبت ثلاث عقول
الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يكون اعادته المعلوم

بان الاجسام لا يفنى ولكن يفنى التاليفات التي يترابطها فكون لاجل
ذلكها لكة فاعدام زيد الاول ليس يمكن عند اكثر المنكثين وما لا يمكن
لا يكون مقدورا للفاعل المختار واما على مذهب الفلاسفة فالشكل
الغريب لا يكون الاسباب فاعلياً ولا بد معه من سبب قابل حتى يحصل
الاثر ومادة زيد الاول ونفسه لا يمكن ان يفنى ومادة زيد الثاني لا يمكن
لحصوله ان تتصل بها صورة الابد حصول اعتدال انساني وبعده وشو
حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا كاملاً فبذرة الدعوى
على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم وهب انهم يقولون
بذلك الا ان العقل لما كان حازماً سفي ذكر المحتمل لا يقع للعقل شكل
في البداهات بسبب امثال هذه الحرافات فان قيل كيف حال مجرات
الاشياء عليهم التكم فقلت ليس في مجراتهم اعدام شى باق فان جعل العصاة
ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الا تدبير صورة بصورة واصرار
الناقض من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياً الموتى وغير ذلك امور
ممكنة في العقل ليس فيها اعدام باق واجداد **قلت** قد تقدم دفعة مع ان
بعضها تاويلات عقلية لا يمكن ايرادها ههنا **قال** وانا انما ابي اذا
شاهدت انساناً شياً او شاباً علمت بالضرورة انه ما خلق الا ان دفعة
واحدة من غير اب وام بل كان قبل ذلك طفلاً ومترعاً وشاباً حتى

المسلمين

صار الان شحا وهذا الجزم غير ثابت اما على طهجهب المسلمين فلفنا على المختار
 واما على قول الفلاسفة فلشكك الغريب **اقول** العقل لا شك فيما حرمه
 سبب هذا القول الذي قاله وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان القطر
 اعظم من حرته لكن الغاوت عنهما لا يبلغ حد يجعل احدا جزمه ظنيا واشتر
 الغضايا التحديد فانها لا يبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها تعتمد بعيدة عن
 الازتياب واما عند الفلاسفة فقال ان مولد شيء من غير ابا ان ماد
 واستعدادات وتردد كما **قال** **قوله** اني اذا خربت من دارك
 فاني اعلم ان بابيها من الاوان لم يملك اناسا فضلا مد تعين في علوم المنطق
 والهندسة ولم يملك ما فيها من الاجساد وها وياقوتها وانما لم يملك تحت
 رجل ياقوتة لقد ارباه الفرض وان مياه البحار والوديع لم يملك ما وود
 وارضتها لانه الكثر قائم ولا يدفع ذلك باني لما نظرت اليها ثانيا وجدتها
 لا كانت لاحتمال ان نقال انها انقلب الى هذه الصفات في زمان بعيد
 ثم عند عودي اليها صارت كما كانت اما لعل على المختار او لشكك الغريب
اقول اكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال غير مفهومة عليه وتدل على
 الصور بالصور التي ذكرها عند الفلاسفة **قال** **قوله** ورايها اني اذا
 خطبت اناسا فكلهم بكلام منطوق مرتب بوافق خطاي علت بالضرورة انه
 حتى عاقل فاقم وهذا الجزم غير ثابت لان المقصود لذلك الجزم اما اقواله

فان قلت كذا فقلت
 عند المسلمين محال صح

او اضلالا اقوال فلا توجب لانها اصوات مقطعة وحصرها في الذات
 لا يقتضي كون الذات حية عاقلة واما الافعال فلا يدل ايضا مختار ان
 الفاعل المختار او المشكل الغريب اقتضى حصول تلك الالفاظ المخصوصة الدالة
 على ما يوافق عرض المحاطب ثبت ان القول والفعل لا يدل على كونه حيا فانها
 مع انها تضطر الى العلم بذلك **اقول** **قوله** قال المتكلمون صدور الكلام المنطوق
 من شخص هو انسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ولا يدفع ذلك بما
 قاله اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عالما انما
 يدل على ان الذات التي صدر عنها ذلك الكلام هي عالم قادر واما الافعال
 فلا خلاف في انها اذا كانت محكمه مقصود كان فاعلها عالما فاذا فهدا الشكك
 ليس بقادح فما اراد قصد الا على مذهب المشكك ولا على مذهب الفلاسفة
قال **قوله** وضامها الحكم رويتم في الاخبار ان حبر مثل عليه السلام كان
 يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يستمع ذلك في بداية العقل لم يستمع ان
 يظهر في صورة ساير الاشخاص فاذا ارادت والدي فلعلة ليس بولدي بل هو
 حبر مثل الذباة التي طارت لعلها ليست بذباة بل هي ملك من الملائكة
 ثبت ان هذا التحوير قائم مع ان العلم الصوري بعينه حاصل فثبت
 لهذه الوجوه ان البديهة جازمة بهذه الاحكام مع ان جزئها باطل ولما
 نظرت اليه اليها لم يكن حكمها مضمولا اذ لا شهارة لهم **اقول** **قوله** المحضوب

بر صح

الاقوال

من المسلمين وغيرهم من اهل الملل يقولون كل ما احبب به محبر صادق فان كان
 يمكن الوقوع حكما بصحة واحكامه الى القادر المختار وان كان مستنق
 الوقوع اما ان يرجع منه الى ما يبل مطابق لاصول ديننا او موقف فيه
 واذا نظر هذا الاصل لم ينح حيره في موضع مما ذكره او لم يذكره ومن
 المقر ان العلم القطعي لا يستلج بالنظون الفاسدة والاوهام البعيدة
 الكاذبة **قال لا يفتك** حزم العقل هذه القضايا استدلالا لا بد لاقت
 لا ما نقول لو كان كذلك لما حصل هذا الجزم الا لمن عرف ذلك للدليل
 ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين والمزورين من شيا
 من الدلائل علمنا انه بدعي لا نظري على انا اذا رجعنا الى انشاء واطمن
 احوانا علمنا ان على بان زيد الذي شاهدنا الان هو الذي شاهدته قبل
 ذلك بلحظه والله لا يجوز ان تعال عدم الاول وحدث مثله ليس اضعف من
 على بان الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما **اقول** هذا الكلام هو
 الدليل على ان الفذح في الضروريات بما اورده من الاحتمالات لا يوش
 في جزم العقل اصلا **قال** الحجة الثالثة مناوله الصانع العنقبة
 تدل على ان الانسان قد تغارض عنده دليلان في مسلة عقلية بحيث يعجز
 الفذح في كل واحد منهما اما مجازا لما او في بعض الاحوال والعجز لا يحقق
 الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليل والاشكك

الحجة الثالثة

ان

ان واحدا منها خطأ والا لصدق العتضان وهذا يدل على ان البدنة
 قد جزم بما لا يجوز الجزم به الحجة الرابعة قد يكون الانسان جازيا صحة
 جميع مقدمات دليل معين ثم من الخطاء في بعض تلك المقدمات ولا
 ذلك ينقل الرجل من مذهب الى مذهب فجزمه صحة تلك المفردة
 الباطلة باطل فظهر ان البدنة منهم **اقول** تصور انهم بعض
 الناس عن القيمة من الحق والباطل اعتمادهم على ما سئلوه من آياتهم
 او اسانهم لموجب عين ظنهم فتم ليس بقادح في الاوليات وايضا
 الشك في النظرات بسبب تغارض الدليل او العقل من مذهب
 الى مذهب بسبب ترجيح احد دليلي متغارضين لا يقدح في النظرات
 وضاعة المنطق لا سيما ضاعفة سوفسطائية منه انما بين الارشاد والعقلا
 الى طريق الحق ومجانبة ما تنصي الضلال في العقائد والمباحث النظرية
قال المحقق انما في اختلاف الارجحة والعادات تاثيرا في الاعتقادات
 وذلك قدح في البدنات اما الارجحة فلان ضعيف المراج يستفتح الابلام
 وعليط المراج قاسي القلب يسمسه قرب انسان يستحسن مشاء
 وغيره لستحه واما العادات فتوان الانسان الذي مارس كل الفلا
 والنها عز اول عمره الى آخره ربما صار بحيث ينقطع بصحة ما يقولون
 كل ما يقول مخالفا لهم ومن مارس مذهب المشكك كان الامر بالعكس وكذا القول

الحجة الرابعة

سوفسطائية

ترجيحية

في ارباب الملل فان المسلم المقلد يستحق كلام اليهود حتى اول الوجلة
واليهودى بالعكس من ذلك وما ذلك الا بسبب لعادات واذا ثبت
ان لاختلاف العرصة والعادات اثر في الجزم بالاجب الجزم بفعل
الجزم بهذه البدهييات لمذاج عام اولائف عام وعلى هذا القدر لا يجزم
الوثوق لا يقال الانسان قد يفرض نفسه خاليد عن مقتضيات العرصة
والعادات فما يجزم العقل في تلك الحالة كان حقا لان الجازم في تلك
الحالة هو صريح العقل لا المذاج والعادة لا تفكر جدا فانها خلقت
الفعل عن المذاج والعادة لكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو فلعن وان
فرضا طوا الفرض عنها لكنها ما خلت عنها وحسب يكون الجزم بسببها لا بسبب
العقل لمن ان فرض الخلو يوجب الخلو لكن العقل في نفوسنا من الهيئات
المزاجية والعادية ما لا يعرفه على التفصيل وحسب لا علمنا فرض خلو النفس
عنها وذلك بسبب التعمد **اقول** اما استقصان الاشياء واستقصاها
القول فيها واما مقتضيات الطباع والعادات والديانات فلا شك في كونها
موترة في اعتقادات العظم لكنها لا يعارض متانة الحق الذي يعترف به جميع
العقلاء حتى البلد والصبيان والمجانين وقد حذر العلي طاب الله عن
عن متابعة الاوهام والطباع والعادات مثل قول القائل روي
الشياطين ملتذ شوايب الطبيعة ووساوس العادة ونواحيس الاشد والاشد

ان الجزم

ان البدهييات لا تقدر بها **قال** فهذا مجموع ادلة الطاعنين في
البدهييات ثم قالوا لخصوهم اما ان تستعملوا باجواب عما ذكرناه اول
تشتغلوا به فان استعلمتم باجواب حصل غرضنا لانكم حسدتم كونون
معتزفين بان الاقرار بالبدهييات لا تصفون عن الشوايب الا باجواب
عن هذه الاشكالات ولا شك ان اجواب عنها لا يحصل الا بالنظر الدقيق
والموقوف على النظر لعل ان يكون نظريا وكما كانت البدهييات معقولة
الى النظريات المعقولة الى البدهييات هذا خلف وان لم تستعملوا
باجواب بقيت المشبهة المذكورة خاليد عن اجواب ومن المعلوم بالبدهيية
ان مع تقاها لا يحصل الجزم بالبدهييات فقد توجه القدرح في
البدهييات على كلا القدرين **اقول** عدم الاستعمال باجواب
لا يقتضي بقا الشبهة القادحة في الاوليات فانها مع جزم العقل غير
موترة في العقول التليمة بل انما لا تستعمل باجواب لفقدان ما سمعوا من
عليه من مبادئ الاحكام والكون الاوليات مستفيدة عن الذب عنها بالبحج
والبيانات لا يقال في جوابهم ان شبههم التي اوردوها ليست با
صحيحة في امارد هييات واما نظريات مستند الى بدهييات فلو كانت
قادحة في البدهييات لكانت قادمة في انفسها لانهم يقولون نحن لم
نقصد في ايراد هذه الشبهة ابطال البدهييات بل يعجز بل قصدنا

تعريف النظر

والكلام فيه في تفرعيه يستدعي فصولا مسلمة النظر ترتب تصديقات صول
بها الى تصديقات اخبر فان صدق بان العالم متعدي وكل متعدي يمكن
لرغم التصديق بان العالم ممكن فلا معنى لتعليم الايا حضرة في ذهنه من التصديق
المتامير للتصدق الثالث ثم المستلزم ان كانا يتبين كان اللزوم لذلك
وان كالاتي من واحد ما فاللزم كذلك ومنه من جعل الفكر اول وراء هذه التصديقات
المترتبة اما عديا وهو الذي قال الفكر تحريدا العقل عن العقليات او وجودها
وهو الذي يقال الفكر تحديق العقل كذا المعقولات وهذا كما ان الروية بالعيز
مقدمها النظر الى المراتى وهو نقلت كحدثة نحو التماس الروية بالبعد
فذلك الروية بالعقل مقدمها تحديق العقل نحو المطلوب التماس الروية بالصيرة
اقول انه هذا النظر بما هو اخص منه ان هذا الحد يخص بالانقال من
المبادئ المتدقبة الى المطالب وقلي سبق مثل هذا النظر تدا والاكثر
ان ينقل من المطالب والى مبادئها ثم من مبادئها اليها وهذا لا يدخل
بتمامه في الحد المذكور وايضا ترتب تصورات توصلها الى تصور آخر من غير
فيه وهذا القسم هو الذي انكره صاحب الكتاب ومقدم ذلك تحليل تصور
الى مبادئ ثلث منها الحد اعني الاسقال من المحدود الى الحد حتى ياتي
بعيد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود والحد الجامع للنظر ان يقال
النظر هو الاسقال من احوار حاصله في ذهن الى امور مستحصلة من المقاصد

انها فكر كذا لا المصروف
عشر غير مكتوب فلا نظريتها

النظر المصنف

المقاصد والفكر بحسب الاصطلاح كالمراد في النظر **قال** مسئلة
الفكر المفيد للعلم موجودا السميكية اكرهه مطلقا وجمع من المهندسين
اعترفوا به في العدييات والهندسيات والكرهه في الالهييات ورغوا ان
المفصد الاقصى فيها الاخذ بالاول واللاحق واما الحرمان فلا سبيل اليه لنا
ان كل واحد احق من مقدمته المثال المذكور نفس وقد يحتج ان في الذهن
اجتماعا مسئلة ما للتحقق المذكورة فالنظر المفيد للعلم موجود **اصح**
المذكورون مطلقا بما وراء اربعة ادلها العلم بان الاعتقاد احاصل عقيب
النظر علم لا يجوز ان يكون حذورا اذ كثيرا ما نكتشف الاخر بخلافه ولا نظريا والالزم
التسلسل وهو محتمل ان المطالب ان كان معلوما فلا فائدة في طلبه و
ان لم يكن معلوما فانه اوجد كيف يعرف انه مطلوبه وثالثها الانسان قد يكون
مصرا على صحة دليله نانا طويلا ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان
وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين والبعها
ان العلم بالمقدّمين لا يحصل معاني الذهن بدليله نانا تحذير انفسنا من جهنا
الذهن نحو استحضار معلوم فتذكر علينا في تلك الحال توحيه نحو استحضار
معلوم آخذ فاحضد في الذهن ابدل لسبيل لا العلم مقدمه واحصق
وذلك غير منقح بالانفاق فالفكر المفيد للعلم **اصح** المنكرون للنظر
في الهيئات بوجهي احداهما ان كان طلب التصديق موقوف على تصور

انها
الصواب
المعروف
والله اعلم

تصور الموضوع والمحمول والمخالفات لا يهبط غير متصور لنا لما سبق انما تصور
 الاماكن بجوانبها او نفوسنا او عقولنا واذا افقد التصور الذي هو شرط
 الصدق اشنع الصدق ايضا وثابتها ان اظهر الاشياء للانسان واقر بها منه
 التي اليها مشر بقوله انما ثم العقلاء احتلوا في كل الهوى اختلافات لا يكاد يحتم
 بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال اجسام
 سارية فيه ومنهم من قال صور لا تخترق في القلب ومنهم من قال المسارج
 ومنهم من قال النفس لناطقة واذا كان علم الانسان يظهر الاصور واقرها
 منه كذلك وكيف يكون حاله في معرفة اصغر الاصور والبعدها مناسبة عنه وانما
 عن الاول انه نظري والسلسل غير لازم لان لزوم التسبب عن المقدّم اذا كان
 ضروريا وكانت ضرورية اما ان شاء او بواسطة شأها كذلك وعند علم ضروري
 بان اللازم عن الضرورية ضرورية علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن
 الثاني ان معلوم التصور مجهول الصدق والمطلوب هو الصدق فاذا وجد
 مبرهن عن غيره بالتصور المعلوم وعن الثالث ان معارض باغلاط الحسن
 التلويح انما عقل التصبية الشريطية وهي مركبة من حملية والحكم بلزوم احدى الحملية
 للاعتراف يتدعى حصول العلم بها حال الحكم بذلك اللزوم وان الحكم بلزوم وذلك
 يدل على اجتماع العليين وفعه في الذهن وعن الخامس يجب ان تلك الماهيات
 غير متصورة بحسب حقايقها لكنها متصورة بحسب معارضها المشتركة منها وتر

سكن م

اشياء تصور الموضوع والمحمول والمخالفات لا يهبط غير متصور لنا لما سبق انما تصور الاماكن بجوانبها او نفوسنا او عقولنا واذا افقد التصور الذي هو شرط الصدق اشنع الصدق ايضا وثابتها ان اظهر الاشياء للانسان واقر بها منه التي اليها مشر بقوله انما ثم العقلاء احتلوا في كل الهوى اختلافات لا يكاد يحتم بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال اجسام سارية فيه ومنهم من قال صور لا تخترق في القلب ومنهم من قال المسارج ومنهم من قال النفس لناطقة واذا كان علم الانسان يظهر الاصور واقرها منه كذلك وكيف يكون حاله في معرفة اصغر الاصور والبعدها مناسبة عنه وانما عن الاول انه نظري والسلسل غير لازم لان لزوم التسبب عن المقدّم اذا كان ضروريا وكانت ضرورية اما ان شاء او بواسطة شأها كذلك وعند علم ضروري بان اللازم عن الضرورية ضرورية علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن الثاني ان معلوم التصور مجهول الصدق والمطلوب هو الصدق فاذا وجد مبرهن عن غيره بالتصور المعلوم وعن الثالث ان معارض باغلاط الحسن التلويح انما عقل التصبية الشريطية وهي مركبة من حملية والحكم بلزوم احدى الحملية للاعتراف يتدعى حصول العلم بها حال الحكم بذلك اللزوم وان الحكم بلزوم وذلك يدل على اجتماع العليين وفعه في الذهن وعن الخامس يجب ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقايقها لكنها متصورة بحسب معارضها المشتركة منها وتر

المحمول

المحمولات وذلك كاف في امكان الصدق وعن السادس ان ما ذكره
 يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم الاعلى امتاعه **اقول** حاصل الخوا
 عن اول شبه السمين ان العلم بان سببه القياس المزوض علم نظري حاصل
 من مقدمته احدىها ان لكل للشيء لازمه بالضرورة لضرورة وعقده المقدمة
 ظاهرة البيان كما ذكر في المنطق وثالثها ان كل لازم بالضرورة لضرورة
 علم بالضرورة فاذا سببه القياس المزوض علم بالضرورة نظري يستفاد
 من مقدمته ثم العلم بان سببه القياس المزوض علم بالضرورة بدوي
 يحصل من نفس ضرورها مستقطع التسلسل والجواب عن ثانی شبههم كما ذكر
 واذا الجواب عن ثانی لثبات غلط الحسن والحاصل منه ان الحسن يغلط مع
 الحكم معترفون يكون حكمه غلط العقل ايضا مشد فاما ان معترفوا بحقيقة
 احكام العقل واما ان نكروا حقيقه احكام الحسن وهذا جواب جدوى والخوا
 الحق ان وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الحكم
 والاعتمال غير لائق مع جنم العقل وعزها بها وخامسها كما ذكرها
 السادس فالقول بالجنم الذي لا يجرى في القلب يذهب بن البراءة وذلك
 والعقل بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين ومذهب محققهم ان
 تلك الهوى باجزءها علق بها الحيوة والقول بالاجسام اللطيفة السارية في
 البدن مذهب النظام والقول بالنفس الناطقة مذهب جم من المتكلمين وجمهور

وهو معارضه

بعض

من المعتزلة والنزول بالانزوية
 جابون وبعض
 الاطباء
 م

لا حاجة في موافقة الله تعالى
الى المعلم خلافا للملاحقة لنا ان من حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن له
موتنا علمنا ان العالم موثرا سواء كان ضاكا معلما ام لا واعند الجمهور من ان
المعترف في ابطال قولهم على امرين احدهما ان حصول العلم بالشيء لو افتقر
الى المعلم لا يفتقر العلم بكونه معلما الى معلم آخر ولزم التسلسل والثاني
ان لا تعلم كون المعلم صادقا الا بعد العلم بان الله تعالى صدق بوسط اظهار
المعجزة على يد من توقف العلم بالله على قوله لزم الدور وهذا ان القولان
صعيقتان عندنا اما الاول فقد احتمل ان يكون عقل النبي والامام اكمل
من عقل سائر الخلق فلا جرم كان عقله مستقلا باذكار الحقائق وعقل
غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا الى التعليم واما الثاني فلان ذلك
انما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم متيد للعلم
انما من يقول العقل لا بد منه لكنه غير كاف بل لا بد معه من معلم يرشدنا
الى الادلة ويوقفنا على الجواب في شبهات فلا يلزمه ذلك لانه
يقول عقولنا غير مستقلة معرفة الدلائل والجواب عن شبهات فلا بد
من امام يعلمنا تلك الادلة والاجابة حتى انما بواسطة تعليمه وتوقفتنا
نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق موافقة تعلمنا ما يدل على ما
وعلى هذا التقدير لا يلزمه الدور والتسلسل اصحقا اباننا في الاشارة

وحده

انما
لنا

استمر ابن اهل العالم ولو كنه العقل لما كان كذلك ولا انما نرى الانسان
وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم بل لا بد له من استاء هده وذكور
مدل على العقل غير كاف والجواب عن الاول ان من اتى بالنظر على الوجه
المدكور لا يعرض له ما ذكرت وعزنا اننا لانزع في التفتيش لكن الاشباع
مفزع واللازم التسلسل انما نطلب بهم يتعين ذلك الامام وبغيره من اهل
الناس **اقول** مع الاسكون استلزم مقدمات اسات الصانع لسايجها
لكن نقولون هذا وجه لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا انصل بتعليم لقول
النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير
من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياتوا بذلك ما كان يقبل
قوله واشتال هذا كثيرة مثل قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله فامر
بهذا القول وهذا العلم وان لم يقبلوا قوله كقرتهم مع انهم معتزفون بوجود
الصانع كما حكى عنهم في قوله عن قائل ولئن سألهم من خلق السموات والارض
لنقولن الله وبه امثاله ولو كانت العقول كافية لتالمت العرب حتى ثبتت
الصانع بعقولنا ومعرف توحيد ولا يحتاج في ذلك اليك وقد اخفضت عقولهم
هذا في كلام موجبه وهو قوله العقل كقوله لان كان كقوله فليس احد
من الخلق حتى الانبياء هداية غيره من العقلاء وان لم تكف فهو اعتراف
بالاحتياج الى التعليم وطه كلام كثر في اسات مذهبهم والحق ان العلم العقول

ت

ليس ضروري مع انه اعادته وحث على استعمال العقل وفي
المقولات ضروري والاسماء واجاؤو العليم الصنف الاول وحده
بل له وللصنف الثاني فان العقل لا يتطرق اليه ما يشهدون اليه واما
قوله انما يطلبهم تعيين ذلك لا تام ومن انما جعل الناس بغير لانهم عليهم
لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علم انما يدعون ان متناصتدوا الاعتراض
بما منذ اذ اصار مضافا الى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة
والافلا وضعف هذا الدعوى وعبها عن محبة طاهران غير محتاج فيها
الى اطناب **قال** مسند الناظر بحيث لا يكون عالما بالمطلوب
لان النظر طلب طلب الحاصل محال لا يقال ربا علمنا الشيء ثم
تنظر في الاستدلال عليه دليل ثان لاننا نقول المطلوب هناك
لا المدلول بل كون الثاني دليلا عليه وهو غير معلوم وان لا يكون جاهلا
جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهد جازم بكونه على وذلك ينبغي
الاقدم على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي او للصارف فيه خلاف
اقول اما من قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه مجتمع
لذاته كما اجتماع القضيضين اصحح بان النظر بحيث ان يكون
متازا للشك والجهل المركب مقارن للجزم وامتناعها هو اجتماع القضيضين
ومتناقضه اللوازم فتردد من مناقضة المتلزمات وقال بذلك ابو اسحاق

ان الناظر لا يكون
عالما بالمطلوب

ومن قال عدم اجتماعها لوجود الصارف كالاكل مع الانتلا وانما قال
بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القائل
ومعه ذهب الحكماء قالوا ان كثير من الناس يتعلمون من غير ان
سبق شك الي اذ ما نهم وذهب ابو اسحق الاسفرايين الى ان
الناظر مجتمع ان يكون شك **قال** مسند المشهور في بيان وجود
النظر ان معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما توقف
الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للكلف فهو واجب على سبب
بيانه في اصول الفقه انما الله تعالى الاعراض عليه لان ان يمكن
الاجتناب العلم لان التصديق متوقف على حصول تصور الظاهر والتصور
غير مكتسب على ما ترم اذ حصل فان كان التصديق من لوازمها
كافي الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا ايضا وان لم يكن ضروريا
ايضرتبه الى توسيط مقدمة اخرى والحال فيها كما في الاول
ولا يتسلسل الى غير النهاية بل تنهي الى الاوليات وهي غير مكتسبة بالتصور
طريقها ولا استلزام ذلك التصور والتصديق باثبات احدتها لا
اوسلده عند ثم ان لزوم ما يلزم عنها ايضا ضروري وكذا القول في اللان
الثالث والرابع فطرس ان العلوم غير مقدورة اليه فكان الامر بها
امرا بالاطراف وان غير جازم ولو صح بطل اصل الدليل **اقول**

بيان وجود النظر
معرفة الله تعالى

قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب فلا وجد اعادته اما النقديت
فان كانت اوليه فالجمع بين تصور كل فيها مكتسب وهو الحصول في
قوله اذا حصل وما يحصل بتوسط اكتساب فهو مكتسب في التوسط
في قوله استقرار التوسط مقدمة اخرى عبارة عن اكتساب فان ظهر
ان من العلوم ما هو مكتسب والقول بان الامر بما لا يطابق غير جار مجاز
لمذهب هل السنة وقوله لوضع ذلك بطل اصل الدليل كلام متعلق
بمسئله الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال به **قال** سلمنا
امكان الامر بالعلم لكن لان معرفة الله لان معرفة الاجاب موقوفة
على معرفه الموجب فقبل معرفه الموجب لا يمكن معرفه الاجاب فيكون
الامر بعرفه الموجب تكليفا بالحال **قوله** اما المعتزلة فلا يقولون
لوجوب المعرفة من جهة الامر بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا
الاشكال واما اهل السنة فيقولون استماع الامر بالوجوب وامكانه
لوجبان الغرض منه واذا تحقق حصوله بالسمع بالوجوب وهذا هو المراد
من قولهم وجوب المعرفة بمعنى وامكان معرفة الاجاب لا تتوقف على معرفه
الموجب وتكفي في الاستماع في تحقق الاجاب ولا يلزم منه تكليف بالحال
قال سلمناه كقولنا لان ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد والمطابق
تقليدا كان او علم ما كلف اصلا هذه الاوله **قوله** اما القول

في الاستماع
في قوله استقرار
في قوله لوضع ذلك
في قوله لوجوب المعرفة
في قوله تكليفا بالحال
في قوله اما المعتزلة
في قوله لوجوب المعرفة
في قوله وامكانه
في قوله لوجبان الغرض
في قوله من قولهم
في قوله وتكفي في
في قوله تقليدا كان

في المستحق

فلا يخفى

فلا يخفى ان الوجود الامر واما اصل السنة فيقولون ورود
الامر والتكليف به كافي في قوله تعالى قل انظر واذا في امثاله طاهر
منفق عليه اما الخلاف في ان يحتمل الادلة فرض على الكفايه او على
الاجيان **قال** سلمنا ان التقليد غير كاف لكن لم قلت ان الظن
الغالب غير كاف والاعتماد على قوله في علم ضعيف لان الظن الغالب
قد يسي على اولان الخطاب خاص ولان الدلالة اللفظية غير يقينية
على ما سبق ان شاء الله فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها **قوله**
الظن يمكن الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص الصريح
بالامر بالاحتراز عن الخطر فعين الامر بتحصيل التقين قطعاً وايضا
الوجوب الشرعي يست بالادلة الظنمية وهذه الادلة بوقوع الظن بوجوب
المعرفة على الوجه التقيني **قال** سلمناه لكن ما الدليل على انه لا
طريق الى المعرفة سوى النظر ثم انما على سبيل التبسيط نذكر
طرقاً اخرى وهو قول الامام المعصوم او الالهام او نصية المبطلين على
ما يقوله اهل التصوف ولا نالوقنا انه لا طريق سوى الاستدلال
لكان المسلم اذا نظر الدهر حتى وانقطع في الحال وجب ان لا يتبع على
الدين لان الشك في مقدمته واحدة من الدليل كاف في حصول الشك
في المدلول وذلك يقتضي ان يخرج المسلم عن دينه في كل لحظة بسبب

الادلة

البرهان

ما يصح في خاطره من الاسئلة **اقول** القائلون بان المعرفة يحصل
 من قول الامام لانكروا النظر بل يستهون النظر بنظر العين وقول
 الامام بالقوة الخارجة ويقولون كالاتم الابصار الالهة لا تحصل المعرفة
 الا بمجموعها ولقطة التعليم داله على مجموعها واما الالهام فلو ثبت وقوعه
 لما امن صاحبه انه من الله او من غيره الابد النظر وان لم تقدر
 على العبارة عنه واما تصفيه الباطن فان اهل الصوف مجمعون على
 انها لا عند الابد طالما فيه النفس في المعرفة سرء حصلت من قهر
 او تقليد واما زوال الاعتقاد بوقوع الشرك في بعض المقدمات
 فذلك لانها يمكن لغير المتيقنين كالمتقدمين ومن مجرى مجرامهم وذكر
 ان اليقين لا يمكن ان يزول **قال** سلمناه لكن لم تعلم ان ما لا يتم
 الواجب الاله فهو واجب فان قلت لو لم يجب لكان تكليفها بما لا يطابق
 قلت ولم قلت انه غير حازم بل الكايف باسرها كذا لان ما علم
 الله وقهره يجب وما علم علمه امتنع **اقول** ما لاتم الواجب المطلق
 الاله وكان مقدورا للكلف كان واجبا عليه فان الذي كلفه الايمان به
 كلفه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقدم ما لاتم ذلك الفعل الاله
 فهو مكلف فذلك التقديم او لاتم ذلك الفعل ثانيا واما وجوب وقوع
 ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس

ذكره

واجب

بوجوبه بوجوب وقوعه فان العلم بالشيء لا يكون علة له من حيث هو علم به
 والاعتقاد بطلوع الشمس غدا يكون علة لطلوعه غدا وذلك محال
 فان العلول الواحد لا يكون له الاعدل واحق ولو كان العلم السابق بها
 منافية للاختيار لكان الله تعالى عييد مختار في افعال المحدثه وهو باطل
 بالاتفاق **قال** سلمناه لكن تكليفها لا يطابق انما يلزم لو كان الاثر بالعلم
 ما تاعلى الاطلاق وهو مجموع فلم لا يجوز ان يكون صبيح الامر وان كانت
 مطلقة في اللفظ لكن في المعنى يكون حثية كما في قوله تعالى وآتوا الزكوة
 والجواز عن هذه الاسئلة وان كان ممكنا لكن الاولى القول على طوله
 المضمون كقوله تو قل انظر وا**اقول** الوجوب الشرعي لا يرتفع باختار
 التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه والا فلا يكون شرع
 بواجب شرعي اصلا واما التحويل على ظاهر النص مع الشكك مثل هذه
 الاسئلة فكما المتبع **قال** سلمناه وجوب النظر سمي خلافا للمعتاد وبعض
 العقلاء من العنافة والحنف لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
 رسولا وان فائدة الوجوب الثواب والعقاب ولا يقع من الله تعالى شيء
 في افعاله فلا يمكن العقاب بالثواب والعقاب من جهة العقل فلا يمكن القطع
 بالوجوب اصحوا ابانه لو لم قبل الوجوب الا بالسمع الذي لا يعلم صحته الا
 بالنظر فلهذا طبل ان نقول لا انظر حتى لا اعرف كون السمع صدقا وذكر

واجب شرعي
 ما لا يتم
 كلفه الاله
 وهو قادر
 عليه من
 جهة تقدم
 ما لاتم
 ذلك الفعل
 الاله فهو
 مكلف فذلك
 التقديم او
 لاتم ذلك
 الفعل ثانيا
 واما وجوب
 وقوع ما
 علم الله
 وقوعه فهو
 وجوب لاحق
 بالواقع بعد
 فرض وقوعه
 وليس

بعضى الى اقام الانساء والجواب هذا لازم عليكم ايضا لان وجوب
النظر وان كان تقليا عندكم لكنه غير معلوم بصنونة العقل ان العلم
بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى
وان النظر طريق اليهما ولا طريق اليهما سواه وان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظريته والمدقوف على النظرية
نظريه فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا ولا يفي طب ان يقول
لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب متوقف
على العلم بالوجوب واللائم الدور بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب
ولا امكان حاصله في الجملة **اقول** حكى عن الفاعل الشاشي من الواجبات
مدحج الشافعي وعز عن الفقيه الكوفي مع كونهم من اهل السنة انهم قالوا
بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة نحو احدى مقدمتي
المسئلة المتقدمة وقوله فائدة الوجوب الثواب والعقاب فيه نظير
ما لوجوب على الايمان لان اهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة والمعتزلة يقولون لا يفتقد
فدية الثواب والعقاب
واقتضا فانهم وان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعي والوجوب العقلي شبه باسحقاق
قالوا بوجوب الثواب بانه عقلا فهذا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة
على المكلفين بطلانها
عقلا لكم فغير متوجه عليهم لان وجوب النظر عندهم ليس متوقف على العلم بالوجوب
بل قالوا دفع المظنون الذي لعده ياتحق بسبب الجمل بالتميم واجبة اليك
سالم المعتزلة

سواء كان العلم بالوجوب
عقلا او سمعا
او بوجوب
الواجبات

العقلية

العقلية
وذلك لا يمكن الا معرفة وذلك لا يزول متروك النظر انما نزول بالنظر
واما الوجوب السمعي فلو كفى فيه امكان العلم بالوجوب للزم ان
يجب على المكلفين ما لا يعلمونه اصلا لان امكان العلم بواجبات غير الذي
لعونه حاصل والواجبات ان يقال امكان العلم بصدق الاثر السمعية
بعضى وجوب النظر فيها **قال** مسئلة احلقل في اول الواجبات
منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم
من قال هو التقصد الى ذلك **القول** وهو خلاف لفظي لانه ان كان المراد اول
الواجبات المقصودة بالتقصد الاول فلا شك انه هو المعرفة عند من جعلها
مقدومة والنظر عندهم لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد اول
الواجبات كيف كانت فلا شك انه التقصد **اقول** حكى عن ابي الحسن
الاشعري ان اول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان اول
الواجبات هو النظر فهو مذموم للمعتزلة وقيل انه ذمهم بولسمق
الاشعري وذمهم امام الحرمين الى ان اول الواجبات هو الشكر وهذا
ليس بصحيح لان الشكر لا يكون مقدورا وان كانت مقدورا فلا يكون
مراد بالواجبات وسائر الاخلاقيات تتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه
قال مسئلة حصول العلم عقيل النظر الصحيح بالعامة عند
ومتولد عند المعتزلة والامتع الوجوب لاعلى سبيل التولد اما الوجوب

سواء كان العلم بالوجوب
عقلا او سمعا
او بوجوب
الواجبات

هو التقصد الى النظر
ذمها بوجاهته لان
اول الواجبات هي
صحة العلم
الصحيح بالعبادة

فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير يمكن فمع حضور هذين
العلين في الذهن يستحيل ان لا يعلم ان العالم يمكن والعلم بهذا الانتاح
ضروري اما ابطال التولد فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا انه
تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والقياس على التذكر لا ينفذ التغير وال
الانام لانهم انما يقولون في التذكر لانه لا يوجد في النظر فان صحت
تلك العلة طهر الفرق والامسوا الحكم في الاصل **اقول** الاشعري يقول
لاموثرا لا الله والعلم بعد النظر حادث محتاج الى الموثر فاذا كان هو فعل
الله تعالى وليس على الله شي واجبا فوقعه غيره واجب وهو اكثرى فهو
عادي كطلع الشمس كل يوم وذلك ان افعال الله المتكررة قال الله تعالى
يا جبر العادة وكل ما لا يكره او لا يكره في العادة او نادر واما
المعتزلة فيقولون البعض حوادث غير الله تعالى قالوا بان كل
فعل صادر عن فاعله بلا توسط شي اخر كاعتقاد من الحيوان يقولون
ان حصل منه بالباشرة وكل ما يصدر عنه توسط شي اخر كما يحكى تصدق
عنه بواسطة الاعتقاد يقولون ان حصل منه بالتوليد ومثاقا لا شريك
ان الله مخلوق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة وليس تمتع ال
بعدم وقال المعتزلي ان حصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد
فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلوم بعد العلة التامة

وصاحب الكتاب وافق الاشعري في كونه من فعل الله وافق المعتزلة
في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري في قوله ليس تمتع
ان لا تخلقه وخالف المعتزلة في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب
بالمقال الذي ذكره انه ان مدعى ذلك في حصول جميع اللوان مع المذروما
والاشعري ان لمع قوله فمع حضور هذين العليين في الذهن يستحيل
ان لا يحصل العلم بالتمسك بمخارج العادات فان العاقل حكم باستحالة
وقوع الطوف من اجادات وقد يقع ذلك عند ظهور المعجزات الانبياء فيقول
وانما اخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي ابي بكر ابن فلان واما
الحرميين فانها قالوا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون
النظر علة او مولا ثم ان الاشعري ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس
فان القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول اعني الفكر
استعمل في الفقه وهو الحاق فرع باصل في حكم السبب جامع لما يدعون انه
السبب الحكم في الاصل وهو موجود في الفرع فوجب ان يكون سببه وهو
الحكم موجود ايضا في الفرع وطلب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون
هذا القياس على تقدير صحة لا ينفذ التغير بل وقوع طنا فقط وعلى تقدير
المساعدة في استعماله بما يفرقون بين الاصل والفرع بما يقع كون اجاب مع
معنى الحكم في الفرع وان كان مقضي له في الاصل فقال المصنف قياسي

الاشعري النظرية قوله ان النظر لا يولد العلم قناسا على التذكر فان
 المعتزلي يعاقبه في ان التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد
 التغير للكون قناسا غير مفيد للغير ولا الازام على تقدير المساعلة في العمل
 القياس في المطالب العقلي لان المعتزله لم يقولوا بالتولد في التذكر
 لعله يوجد في التذكر ولا يوجد في النظر وعلل العلة ان التذكر كما يحصل
 من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صححت
 علة العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس والاصحوا الحكم
 في التذكر ايضا وموان يقولوا متولدا للتذكر كما قالوا في النظر بعينه وانما اعلم
 ذلك لم لان ابانما شتم من المعتزلة قال بان التذكر ابلغ للغير من غير
 قصد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله الذي يفعل العبد
 بقصد واحتماله فهو تولد ذلك العلم بحصل للعبد بسبب ما هو من فعله
 قال مسئله النظر الفاسد لا يولد الجهد ولا مستلزمه عند الجهور منا
 ومن المعتزله وقيل انه مستلزم وهو الحق عندك لان كل من اعتقد ان العالم قديم
 وكل قديم عن الموثر فرع هذين الحكيم استحال ان لا يعتقد ان العالم
 عتيق الموثر وموجها اصحوا بان النظر في الشهه لو استلزم الجهد لكان
 نظر المحقق في مشهه المبطل بقصد الجهد جوابا انه معارض بان النظر
 في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحقق يقيد العلم وان

لان م
 النظر الفاسد لا يولد
 الجهد المستلزم

جمل

فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقة تلك المقدمات فهو
 جواب عما قالوه **اقول** اما عند الاشعري فانظر الفاسد لا يولد لانه
 لا يقول بالتولد واما عند المعتزله فهو لا يولد والا لكان الجهد معذورا
 واما الذين يقولون بالاستسلام فقد اختلفوا او المستف يقول بالاستسلام للجهد
 وكلامه ظاهر **قال** مسئله قد عرفت ان العكس هو ترس بقصد تفر من غير
 بها ان تصدقات اخرى ثم التصدقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمعلقاتها
 فهو العكس الصحيح واللاهوا العكس الفاسد **اقول** الفكر الصحيح مشروط بمطابقته
 لكل واحد من تصدقاته مطابقا في نفس الامر ويكون الترس على الوجه الذي
 معنى في الشرط الاجتهاد وانظر في مقصد التصدقات بالاستسلام والفكر
 الفاسد يكون فاسدا لفوات شرطتين واحدهما ونعم من قوله ذلك ان
 لا يكون التصدقات المطابقة غير المتضمنة داخله في الفكر الفاسد **قال**
 مسئله ذكر ان سينا ان حضور المقدّم في الذهن لا ينفى حصول النتيجة
 فان الانسان قد يعلم ان هذا الحيوان بقلة وكل بقلة عاقر ومع هذا العكس
 ربما ادى بقله مستغنى البطل فيظن انها حامل بل لا بد من حضور هذين المقدّم
 عن النظر ليكفيها اندراج المقدّم الجزوي تحت الكلية وهذا ضعيف
 لان اندراج احدي المقدّمين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما
 مغايرا للتشكل المقدّمين واما ان لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك تقيده

ونضم الفكر الصحيح
 والفاسد

صور المقدمتين في الذهن
 لا ينفى حصول النتيجة

اصري لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كفيته التياهما مع الاولين
 كما تكلم في التيام الاولين ويقتضى ذلك ال اعتبار ما لانها لم تكن مقدما
 وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمين استحال ان يكون شرطاني
 الانتاج لان الشرط مغاير للمشرط وتهيئا لا مغايرة فلا يكون شرطيا
 واما حدث البعده فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الزمن احد
 المقدمتين فقط اما الصوي او الكبرى اما عند اجتماعهما في الزمن فلا يتم
 ان يمكن الشك في البعده **اقول** رده على ابن سينا اضعف من الذي اورد
 ضعفه لان الانتاج ان كان مغايرا للمقدمتين لا يجب ان يكون مقدمته
 ثالثه لان المقدمتين تضمنه جعلت جزو قيار في الانتاج هو العلم كقولهم
 بعض الجزويات من الاوسط التي وقع الحكم بالاكبر على جميعها وهذا
 غير المقدمتين ومعلوم ان المقدمتين لا يفيد التبعه الا عند هذا العلم وقوله
 وان لم يكن معلوما مغايرا للمقدمتين استحال ان يكون شرطيا في الانتاج
 انما صح اذا جعلت استلزام المقدمتين للمجموعه نفس المقدمتين اما ان جعل
 مغايرا للمغايرة الصورة للمادة او العارض للعروض وجب ان يكون
 شرطيا في الانتاج مع كونه مغايرا لها **قال** سله احتضا في ان
 العلم بوجه دلاله الدليل على المدلول هل يشترط العلم بالمدلول واخوف
 ان تهيئا امور ثلثه العلم بذات الدليل كالعالم بان كان العالم والعلم

والاندراج ليس يقتضيه ان يكون
 صوري كقولهم من سئل انما يكون
 والعرض الصور لا يكون شرطيا

العلم بوجه دلاله الدليل
 المدلول هل يشترط العلم
 بالمدلول ام لا

بذات المدلول كلعلم بانه لا بد من موثرو العلم يكون الدليل ودلاله
 المدلول اما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول مستلزم
 له واما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو ايضا مغاير للعلم
 بذات الدليل وذات المدلول لانه علم باضافه امر الى امر والاضافه
 بين القسطن مغايرة لها فالعلم بها مغاير للعلم بها ولا يجوز ان يكون المستلزم
 للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا على المدلول لان العلم باضافه
 امر الى امر متوقف على العلم بالضافه العلم بكون الدليل دليلا
 على المدلول متوقف على العلم بوجود المدلول فلو كان العلم بوجود
 المدلول مستقدا من العلم بكون الدليل دليلا لكان العلم وهو محال **اقول**
 يريد ان من ان العلم بوجه دلاله الدليل على المدلول ليس هو عين
 العلم بالمدلول من ان العلم باضافه امر الى امر متوقف على العلم با
 لضافه وهذا كفيته ثم انه اراد ان من ان الامر الاضافي ليس هو المستلزم
 للعلم بالمدلول واصحح بانه متوقف على وجود المدلول فلا يكون
 مستقدا عنه وهذا البيان غير موافق للدعوى لان المعلول هو كونه
 مستقدا من العلة مستلزم لها فان ارادني تخصيصه بالاستلزام
 فليس في البيان ما يفيد ذلك واعلم ان هذه المسئله انما تجرى من التكبير
 عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده ثم يقولون لو يكون ان
 لها فان العلم بالمدلول

بين
 بين

ولا يقتضى المدلول اذ
 ان كونه ذات المدلول
 وجوده من لضافه وهذا
 الاضافه لا يشترط ان يكون
 الاضافه مستلزم فغيره
 كونه مستقدا من العلة
 لها فان العلم بالمدلول

بذات

يكون وجه دلاله وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما فان المغايرة
 لوجوده داخل في وجوده ما سواه والمغايرة لوجوده ما سواه هو وجوده
 فقط **واجواب** عند ان العلم بوجه دلاله الدليل على المدلول الذي
 هو مغاير لهما هو اعتبار ان عقل ليس بوجوده في الخارج كما سيجي
 بحتم في المضائق **قال** المتقدم الثالث في الدليل اقتسامه وهي اربع
 صلاحيات مسئلة الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
 والامارة هي التي يلزم من العلم بها العلم بوجود المدلول وكل واحد
 منهما اما ان يكون عقلا محضا او سمعيا محضا او مركبا منهما اما العقول
 فلا بد وان يكون محال يلزم من وجوده وجود المدلول فالذي هو حاصل
 لا محالة من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف الآخر فهو لا يستدل
 بالمشروط على الشرط كما لا يستدل بالعلم على الحيوة وان حصل من الطرفين
 الاضطر هو الاستدلال بالعلم المعينه على المدلول المعين وبالعلم المعين
 على العلم المطلق او المعينه ان ثبت التوحيدي دليله فيفصل او باحد
 المدلولين المتخير على الثاني وهو مركب من الاولين او باحد المتلازمين
 على الاضطر كما لتضايقهما اما السمع المتخلف محال لان خبر الغير ما يعرف
 صدقه لم نفه واما المثل ف**اقول** الصواب ان قال الدليل هو الذي
 يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما لا وجود له ولا يستدل

المقبول الثالث
 في الدليل

حصول العلم بالمدلول بالعلم بالعلم والاعتماد على العلم بالمدلول
 الاستدلال بالعلم بالمدلول بالعلم بالمدلول والاعتماد على العلم بالمدلول
 وهي كالتالي انما هو العلم بالمدلول بالعلم بالمدلول والاعتماد على العلم بالمدلول
 حصول العلم بالمدلول بالعلم بالمدلول والاعتماد على العلم بالمدلول

عليه كفى العلم الذي يستدل عليه في الحيوة وكذلك الدليل والاعانة
 هي التي يلزم من النظر فيها النظر بالمدلول واما قوله في الاوهم حاصل
 الاحمال من هذا الطرف وان حصل من الطرف الآخر فهو كذلك
 فلا شك في ان اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمان
 ثم قوله بعد ذلك و باحد المتلازمين على الآخر غير ما قاله اولاً لانه
 والاختلاف بينهما ليس الا بالاشتمال واللازم من المضائق في الحقيقة
 ليس مغاير لما ذكره العلة والمعلول ان ذات كل واحد من المضائق
 علة للاصناف المتعلقة بالآخر فتتوحد من دلاله العلة على المعلول الا انه
 واقع مرتبة الجائز والبقية ظاهر **قال** مسئلة الدليل اللفظي
 لا يفيد الغير الا عند تيقن امور عشق وعقده او مفردات تلك
 الالفاظ واعلمها وتضمنها وعدم الاشتراك والجهان والتخصيص
 بالاشخاص والالتماع وعدم الاضمار والتقديم والتأخير وعدم التعارض
 العقلي الذي لو كان لرجح اذ ترشح النقل على العقل بقصص القدوة
 العقل المتلزم للقدوة في النقل وقان الله واذا كان المنهج ظاهريا
 فكله بالمتجه **اقول** كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي هو العلم
 وذهب المصنف الى انه لا يفيد وعده هذه الامور ويراد في بعض النسخ
 وعدم النسخ ومجملات القرآن لا يقع فيها شك بسبب دالة الالفاظ

الدليل اللفظي اللفظي
 عنه ثبوت امور عشق

وتصرفها واعرابها والاشترار والسنخ والمقدم والتأخير وسبب
 المعارض العقلي فان وقع فيها شك بسبب المجاز او التخصص والاضلال
 فمكن **قال** مسك القليات بامر مستنده الى صدق الرسول
 علمه وكل ما سوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته
 بالنقل والازم الدور واما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خروجا بوقوع
 ما لا يجب عقلا ووقوعه كان الطريق له النقل ليس الا بالعام
 كالعادات واما الخاص كالكتاب والسنة والخارج عن القياس يمكن اثباته
 في الجملة بالنقل والعقل معا **اقول** الذي يستند الى صدق الرسول بقط فكا
 لا يشتمل على نقل عنه علمه بالتواتر فان النقل عنه بصير ضروريا كما هو محقق
 صلوات شمله على سبع عشرة ركعة في اليوم والليله واقبال ذلك لا طريق
 اليها الا النقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه فكل ما استند
 اليه العالم القادر المختار المنكح والخارج عن القياس كقول جدي لا يستند
 وعصية الامم والنقل العام كالعادات مثل ما نقله التواتر الذي يحصل
 العلم به لمن صدق الرسول ولمن لا صدقه واتحاص لمن يصدقوه مو
 ما استند اليه الكتاب والسنة **قال** مسله اذا استند لنا بشي على
 شي فاما ان يكون احدهما اخص من الثاني او لا يكون والاول على التام
 لان امان استند بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقه واما بالعكس

القناس استند
 الى صدق الرسول

وذكره

في الاستدلال بالعام
 على الخاص والقياس

وهو الاستعراء واما الثاني فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الآخر
 الا اذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما فاستدل صوت الحكم
 في احدي الصورتين على ان المناط هو المشترك ثم استدل بذلك على
 ثبوت في الصوره الاخرى وهو القياس في عرف القفا وهو الحقيقه
 مركب من القسمة الاولى ثم القياس بالمعنى الاول على خمسة اقسام
 احدها ان الحكم بلن ومشي لشي فليز من وجود الملزوم وجود اللازم
 ومن عدم اللازم عدم الملزوم بحقيقه الملزوم ولا يلزم من عدم الملزوم
 عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحها العموم وبمايتها
 المقدم المنحصر ال شتم فان يلزم من رفعها كان ثبوت الآخر ومن
 اشياتها ان كان ارتفاع الآخر وثباتها اذا حكمتنا صوت الالف لكل
 ما شئت له الباء او باسفا الالف عن كل ما شئت له الباء ثم رأنا الباء بايتنا
 لكل الجيم او لبعضه حكمتنا صوت الالف او اسفاه لكل الجيم او لبعضه
 ورايتها اذا حكمتنا بان الالف ثامت للباء وصلوب عن الجيم فان
 كان وقت السلب والاجاب واحدا كفي ذلك في بيانته الطريق واما
 اذا لم يعبر الوقت لم تقع الاعد اعتبار الدوام في احد الطرفين لان دوام
 احدا القصير يوجب كذب الآخر كيف ما كان وحاشاها اذا حصل
 وصفان في محلت واحذ فقد القفاه اما في الخارج عنه فربما يحصل

ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزوي
 ونفاصيل هذه المناجج مذكورة في كتبنا المنطقية **اقول** يريد ايراد
 جميع الحجج مفصلة بقول موجز وهو في غاية الحسن والبلاغة وذلك انه
 قسم الاستدلالات الى ثلاثة اقسام قياس المنطقيين والاستقراء ٦ و
 قياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل واختار القول في القسم الاول
 اما الاستقراء فهو الحكم على كل ما شئت لم يرد به فان كانت الحججيات محصورة
 سمي بالاستقراء التام والقياس لم يفتنم لقولنا العدد اما زوج واما فرد
 وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد فكل عدد بالواحد
 وهذا هو وان لم يكن الجزويات محصورة فذلك الحكم يكون ظني
 لاحتمال ان يكون جزوي غير ما ذكره بخلاف ما ذكره المثال المشهور
 الحكم بان كل حيوان يحرك فكل الاسفل عند الموضع كون الناس وجميع البهائم
 والسباع كذلك وذلك الحكم غير عسى ربما يقع فيه كلف في جزوي غير هذه
 الجزويات كالتمسح فانه يحرك الفلك الاعلى عند الموضع واما قياس الفقهاء
 فظن ايضا لان ثبوت الحكم في احد الصور يتراد على ان على ذلك
 الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك على ذلك الثبوت فتر
 ايجاز ان يكون عليته خاصية تلك الصورة اعني يكون خصوصية تلك الصورة
 شرطاً في عليتها اما ان ثبت ان عليته الحكم عام حيث كان رجع هذا القسم

يعد

الى القسم الاول اعني الاستدلال بالكل على جزو ما به وصار ذكر الصور يكون
 الحكم فيها ثباتاً حتمياً لا مشكوكاً فيه اصلاً وانما عطف هذا بالعمية لا يكتمون
 حصول الظن والاستدلال جميعاً ايضا اما قوله بما يحتمل مركب من البوليز
 فلانه استدلال جزوي على كل كافي بالاستقراء الا ان في الاستقراء
 لا يقتصر على جزوي واحد ثم استدلال من ذلك الكل على الجزوي
 الآخر وذلك ايضا ليس يقتضيه مركب بما فشده الاول وليس لهما
 ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى اشئائي وهو الذي يكون
 مذكوره وقته بالعلم والاشئائي وهو الذي لا يكون كذلك والاشئائي
 ينقسم الى متصله ومنفصله وفي المتصلة عمل ان يكون التالي وهو اللازم
 اعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم ووجود الحق فيستدل
 من عين الملزوم ومن عدم اللازم ولا استدلال من وجود اللازم ولا
 من عدم الملزوم وقد اورد ذكر المنع منها وغير المتبع في كتابات قدينا
 وفي المنفصلة استدلال بعين كل واحد على بعض الآخر وبالعكس فيصح
 اربع نتائج واما الاستدلال فلا بد في مقدمته من جزوي مشترك بينهما
 ومن جزوي خاص بكل واحد احدها منها الساب واذ التي المشتركة
 الحكم المطلوب بمنزلة الباقية وهو البقي وينقسم الى اربعة اقسام
 لان المشترك اما ان يكون محكوماً به في احدهما محكوماً عليه في الآخر

اما التفتحة وتبينها

في

واما محكومها به فيها واما محكومها عليه فيها والاول ينقسم الى ما يكون المشترك
 محكوما به في المقدمة التي يكون الثاني من جزوها محكوما عليه في النتيجة
 ويسمى شيئا اول والى ما يكون بعكس ذلك ويسمى شيئا رابعا ولا يورد
 في اكثر الكتب لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك محكوما به فيها فسمى شيئا
 ثانيا واذا كان محكوما عليه فيها فسمى شيئا ثالثا والمرتبة الاولى وتقع منه
 اربعة اجزى لان المقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب
 ان يكون موجب كلفه او جزويه والاحدى يجب ان يكون كلفه موجب او
 سالبه والنتائج اربع موجبة كلفه وسالبة كلفه وموجبه جزويه وسالبة
 جزويه وقد اورد ذلك الفاط قليله في غايه الاجمان والثاني اورد على
 سبيل الاحتصار والنتيجه منه اربعة ضروب ايضا ولا بد من ان يتألف
 من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة كلفه او جزويه
 الاسالبة متناهية بالتسلسل بعد الفاشتركة واشترط فيه ان يكون وثبت
 التماسا واحدا وان يكون احد المتباعدات دائم الحكم لتكون المتباعدات
 كلف في المقصود والنتائج تكون اما سالبة كلفه واما سالبة جزويه والثالث
 ايضا اورد على سبيل الاختصار ويجب فيه ان يكون المقدمة التي تشمل
 على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واما كلفه والنتيجه منه مستهضبة
 كلها جزويه اما موجبة واما سالبة وعبر عنها بحزويه بقوله بلقي المحكوم

المحكوم

والمحكوم عليه في محله وفي خارج ذلك المحل فرما لا يلحقان واما
 الشكل الرابع فلم يذكره لما عثر ونفاصيل ذلك استمدح كلاما طويلا
قال الركن الثاني في تقييم المعلومات اما ان يكون موجودا
 او معدوما فبها ثلاث مسائل المسئلة الاولى في احكام الموجود الاخر
 تصور الوجود والعدم بداهة لان ذلك الصدق موقوف على تحديد
 التصورين وما موقوف عليهم البداهة اول ان يكون كذا وكذا ولان العلم
 بالوجود جزء من علمي بانى موجود واذا كان العلم بالتركيب بداهة كما
 العلم بغيره كذلك **اقول** هذا لازم من مذهب وهو ان الصدق
 عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغير لازم على صذهب من
 لقول الصدق هو الحكم وحده لكن الحق تهتمنا هو الذي ذكره وما
 اغترض به عليه فمما مر طاهر الفناء **قال** الثاني ذهب جمهور
 الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا الى ان الوجود وصف مشترك فيه بين
 الموجودات ولا قرب انه ليس كذلك لانه لو كان كذلك لكان
 مغايرا الى هذه فكون الوجود قائما بما ليس بوجوده ويجوز ان ينضم
 الى الشك في وجود الاجسام **اقول** لو كان الوجود عرضا ومحل ليس
 بوجوده لكان يجوز ذلك لفض الى الشك في وجود الاجسام لكن ليس كذلك
 فان محل الوجود امر معتق لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار الوجود

الركن الثاني في تقييم
 المعلومات
 في احكام الوجود
 تصور الوجود والعدم
 بداهة

في اشكال الوجود

1

مشترك من الممكن والمتعدي ويزيد من ذلك اشتراكه في صفاته من الوا
 والممكن وينبغي ان يعلم القائل بان المعدوم شي بعد قون من الموجود
 والثابت من المعدوم والمنفي وتقولون كل موجود ثابت ويتبين
 واسطة بين الموجود والمعدوم والوجود بين الثابت والمنفي واسطة
 ولا تقولون للمتعدى معدوم بل تقولون انه منفي وتقولون للذوات التي
 لا يكون موجودة شي وثابت وللصفات التي لا تعقل الا مع الذوات
 حال لا موجود ولا معدوم بل هي وساطة بينهما واليصرحون من شيا
 كاي على واي ماض والقاض عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات
 في عدم جواهر واعراضها بالقسم البينجي والبغداديون يقولون بانها اشياء
 والفاعل يحلها جواهر واعراضها **قال** لنا ان وجود السواد غير كونه
 سوادا على ما مر فسمع ان يكون سوادا عند عدم الوجود لان الذوات
 المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانقضاء المحض ومتساوية في صفاتها
 النوعية وبهذا الاشتراك غير ما به الامتياز فنسوت تلك الذوات زائد على
 ما يميزها المخصوصة فهي حال ما فرضنا كما معرفة عن صفه الثبوتية
 بها صفها خلف **اقول** اما المحذ الاول فقد مر الكلام فيها واما الثانية
 بالهام اشتراك الثبوت حال العلم فهم معتقدون به وقوله فهي حال ما
 فرضنا معرفة عن صفه الثبوت جوابا ما فرضنا كما معرفة عن الوجود الا

الثبوت

الثبوت ولا تقولون لمابه الامتياز ثا متباين ان كان ولا بد فهي احوال **قال**
 ولان عدد الذوات المعدومة قابل للزيادة والنقصان فيكون متساويا
 والنقص لا يقول به **اقول** انهم يقولون الزيادة والنقصان نقصان الفاعل
 في الموجودات لاني المعدومات **قال** ولان الذوات ازليية فلا يكون
 مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم واذا لم تقع الذوات ولا
 الوجود باثنا على كانت الذوات الموجودة غيبه عن الفاعل **اقول**
 هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زائد عليها كالتركيب الذي
 هو زائد على الاجزاء ومبانيها على الالتم من كون الافراد عنده كون
 المركب غيبا عنه **قال** ولان السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او
 كثيرا فان كان واحدا فالوحدة ان كانت لازمة للماهية امتنع زوالها
 فوجب ان لا تتعدد في الوجود وان لم يكن لازمة ففرض ارتقاها
 لان كل ما كان مكتنا لا يزم من فرض ارتقاها محال واذا ارتك الوصل
 حصل التعدد ولا يحقق الا اذا ثبت ان الشان بالذاتية مما حبه
 الثبوت ان كان من لوازم الماهية فكل شئ فيها مختلفان بالماهية
 هذا خلف وان لم يكن من لوازمها كان الشئ حال عدمه مورد **يا**
 للصفات المتراية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون حمل الحركات والسكنات
 المتعاقبة معدوما محضا وذلك عن السفسطة **اقول** لهم ان يقولوا

السود

ان
 ولا ينكس

من لوازمها والواجب ان يكون كمالا يكون لازما الى هيد زايلا فلا يكون المعدوم
موردا للصفات المترابطة والسفسطة غير لازمة **قال** اصحوا بالبرهان
الحجة الاولى ان المعدوم ممتنع وكل ممتنع ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم ممتنع
فثبته او جبه او لها ان المعدوم معلوم وكل معلوم ممتنع اما ان المعدوم معلوم فكل
طلوع الشمس عند معلوم الان وهو معدوم والحركة التي انكسر في فعلها كالحركة
الى المير والشال والتي لا يمكن من فعلها كاليطير ان الى السماء معلوم مع
انها معدومة واما ان المعلوم ممتنع فلان المير من الحركة التي اقدر عليها بالزور
لا اقدر عليها وامير بطلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها ولذا لم يعلم
على احدى الحركات بانها يوجد غدا وعلى الاخرى بانها لا يوجد ولا معنى للمتميز
الا حد او ثابتهما ان قادر على الحركة في نفسه ويسر وغير قادر على خلق السماء
وسورض وهذا لا يتصور حاصل قبله فحول هذه الاشياء في الوجود فلا
لا يميز بعض هذه المهدومات عن البعض والاولا لا يستحال ان يقال ان يجمع
منى فعل هذا ولا يصح ذلك وثالثها ان الواحد متسا قد يرد شيئا وكشيئا
آخر وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولو لا امتياز المراد عن
المكروه قبل الوجود لا يستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر مكروها
فثبت هذه الوجوه الثلثة ان المهدومات ممتنع واما ان كل ممتنع ثابت فلان

لا تعنى بالثابت الا كون هذه الماهيات في انفسها متعده ومتعده في العلوم
بالضرورة ان امتنان هذه الماهيات عن تلك لا يحصل الا بعد تحقق هذه
الماهيات ويحقق تلك الا حصر في ثلث ان هذه الماهيات متعده في العلم الحجة
الثانية ان المعدوم الممكن ممتنع عن الممتنع والواجب ان يكون الممتنع
وصفا شوتا والا لكان المرصوف به شامسا فيكون الممتنع الشوت واجب
الشوت هذا خلف ولما لم يكن الامتناع شوتا كان اللامتناع شوتا ضرورة
انه لا بد في المتناقضين من كون احدهما شوتا والوصوف بالوصف الشوت ثابت
فالمعدوم الممكن ثابت واجواب عن الاول لانفس ان كل معلوم ثابت
والذي اصحوا به عليه معارض بامور اربعة اولها ان تصور شيئا
الله تعالى ولو لا انما تصور ونهه علمه لكان الاستحالة الحكم عليه بالامتناع
لان ما لا تصور لا يمكن الحكم عليه وثانيها ان تصور محال من زندق
وحبلا من يافت وتكلم بامتناع بعض هذه التخييلات عن بعض
مع انها غير شامة في العلم لان الجبل من القوت عبارة عن الحجام
قامت بها المواضع وعندكم ماهيات الجواهر والمواضع وان كان
شامة في العلم لكن الجواهر غير موصوفة بالمواضع حال العلم فلا يمكن
تقدير ماهية الجبل من حيث انه جبل حال العلم وثالثها ان
مفهوم وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود وحكم بامتناع

بامتياز تلك الوجودات عن بعض فاني كما اعتقل اشار ماهية الحركة
من ماهية بيرة قبل دخولها في الوجود كذا اعتقل امتياز وجود
الحركي عن وجود الاخرى قبل دخولها في الوجود فلو اتقى العلم
بامتياز الماهيات حقتها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات
حقتها في العدم وهو باطل بالاتفاق ولان الوجود ناقض للعدم
والجمع بينهما محال ورابعها انما اعتقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها
في الوجود وهذه الماهية متعشدها في العدم لان التأليف عبارة
عن اجتماع الاجزاء وتمازجها على وجه مخصوص وذلك لا يقرر حال العدم
بالاتفاق واذا كان كذلك استحال ان يقرر ماهية التأليف حال
العدم ثم انما تصور ما قبل وجودها ويميزها وبين سائر الماهيات
وكذلك تعقل المتحركة والسكونية قبل حصولها مع انها من قبل الاجزاء
ولا حصول لها في العدم فثبت هذه الوجوه ان القيمة الذهنية لا تتحرك
محقق الماهيات خارج الذهن **القول** حاصل ما اورد من محقق
ان المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الاولى بالقيمة على عدم الثبوت
اشارة التفسير في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات
والمرادات معدومة وادعوا ان العتس يقتضى الثبوت بالضرورة وفي
الحجة الثانية بان الامكان تقابل الاشياء غير ثابت فثبت ثبوت هذه

والاشياء

الحجة ليست بمرضية عندهم فانهم لا يقولون ثبوت الامكان والاشياء **قال**
الجواب المعارضة بانثبات التمسك في المسعات والممكنات والاحوال ونسبت معارضتها
كالوجود والتركيب والمتحركة والسكونية وهم لا يقولون ثبوتها ثم ذكره **قال** ان
العتس في عينه وعلى الاستدلال ثبوتها خارجيا **قال** ثم ان كان اردت تصيغو
الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما عندك ذلك
القدر من الامتياز الذي يجد في تصور المتعاقبات والممكنات والاضافات
فذلك مسلم لكنه لا يقتضى بقاء الماهيات في العدم بالاتفاق ولو عرفت
به الوجود ذلك فلا بد من افادة تصور ثم اقامة الحجة عليه فان من وره
المنع في المتعين **القول** هذا ما كيد للمعارضه وبيان عدم الفرق من فقره
ويعنى شوته ومن ما لا يقدره من المعدومات المتميزة في الذهن **قال**
انما قوله المعدوم مقدور والمقدور مقدر فضعيف لان المقدور انما يكون
ثابتا في العدم او لا يكون فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه اثر لان اثبات
الثابت محال واذا كان كذلك استحال ان يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا
كان ذلك اعترافا بان المقدور غير ثابت وحده لا يمكنهم استدلال
بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد
ثابت **القول** انه نقول اثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت
موجعله موصوفا بالوجود الذي يواصره وراه الثبوت وانت اعطيت

فان النظر في العتس
ان

ذلك فان قلت اني اعلم ان الوجود هو الثابت بالبداهة فلم يقل في اول
 الباب ان دعواكم بان المعدوم شيء باطل بالبداهة ويستخرج من هذا التعليل بل
قال واخبر عن المحجة الثانية ان المحكوم عليه يكون ممكنا اما ان يكون
 ثابتا في العدم ام لا يكون والاول باطل لان عندكم الذوات المعدومة يتبع
 عليها التمييز والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان
 الثاني كان الامكان وصفاً ليس ثابتاً في العدم وحده لا يمكن الاستدلال
 بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم **اقول** قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو
 قالوا لكان لهم ان يقولوا امكان الثابت في العدم هو حوان انتفاءه بالوجود
 بعد العدم ولا يلزم من ذلك ضرورة عن الذاتية بل يفتقر من حيث يحصل له
 بعد ان لم يكن وايضا لا يلزم من حمل المعنى على المتعدي حمل الثابت على الاكوار
 كل ممكن ثابتا بل موجودا عندك **قال** بتفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في
 المعدومات زعم ابو يعقوب ^{الشافعي} وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن
 احمد ولامذه ان المعدومات الممكنة مثل دخولها في الوجود ذواتها واما
 وحفاظ وان تاشد انما حصل ليس في جعلها ذوات بل في جعلها ذوات
 موجودة وانفقوا على ان لكل لذوات متناسد بها وانفقوا على ان
 الثابت من كل فرع من تلك المعدومات غير مشاه اما الفلاسفة فقد انفقوا
 على ان الممكنات ماهياتها غير وجودها وانفقوا على انه يجوز تعري تلك

الممكن في
 تصديق الفلاسفة
 والعقود المعدومات
 والوجود على الجبروت والبداهة
 المشاهير والاشواق والاشواق
 المشاهير والاشواق والاشواق

تلك ماهيات عن الوجود الخارج فانما نقل المثلث وان لم يكن له وجود
 في الخارج وهل يجوز نفيها عن الوجود من معاني الخارج والذم في نفي
 ابن سينا في المقالة الاولى من آهات المشافعي انه لا يجوز ومنهم من
 يجوز وانفقوا على ان تلك ماهيات لا توصف بانها واحدة او كثيرة لان
 المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد
 فقط في هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة والافتقار اعتبارنا
 مع السواد وغيره وذلك تناقض قولنا لم نعثر الا السواد بالماهية لا يمكن
 عن الوحدة والكثرة وانفقوا على ان الماهية غير مجموعها لوانها بالغير
 بجعل ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير
 لم عند ارتفاع ذلك الغير ان لا يبقى السواد سوادا لكن القول بالسواد
 لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به انه ليس بسواد
 والمحكوم عليه من نفي حصول المحكوم به فيلزم ان يكون سوادا
 محال ما لا يكون سوادا وهو محال واما المعتزلة فقد انفقوا القائلون بالذوات
 المعدومة على انها باسرها متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف
 بينها ليس لايها لصفات ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى انها موصوفة
 بصفات ومرادهم منها ان ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهريه وذا
 السواد موصوفة بصفة السواديه وهم جروا وزعم ابن عياش ان لكل الذوات

الاجناس ص

الذوات

معرفة عن جميع الصفات والصفات لا يحصل الا زمان الوجود ثم القائلون
بالصفات زعموا ان صفات الجواهر اما ان تكون عامة الى الجملة والى
الجزئية وكل ما لا يكون مشتركا وطاها او الى الافراد وهي اما في الجواهر
واما في الاعراض اما الجواهر فقد اشوبه صفات اربعة احدها الصفة
الحاصلة التي العدم والوجود وهي الجوهرية والثانية الوجود والعدم
الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التميز بين الصفة التابعة للحدث
الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز
وهي الصفة المعللة بالمعنى فالواو ليس الجوهر الفرد صفة زاوية على هذه الالفة
فليس له كونه اسود وايض صفة وكذلك القول في كونه عرض غير مشروط
بالجودة واما الاعراض فالصفات العامة الى الجملة غير معقول فيها واما العامة
الى الافراد فملته الصفة الحاصلة التي العدم والوجود والصفة الصادرة
عنها عند الوجود وصفة الوجود فهذا هو المراد الذي استقر جمهورهم عليه
وهو قول ارسطو وايضا في الفاضل عبد الحبار وان رشح وان مؤيد
وهم من جالف هذا التفصيل في مواضع احدها ان ما يعقوب الشحام
وابا عبد الله البصدي واما اسحق بن عياش زعموا ان الجوهر هو التغيير
ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها
موصوفة بالجوهري هي موصوفة بالتغيير ثم اختلفوا بعد ذلك فزعموا

فرغم

الشحام الى ان الجوهر حال عدم حاصل في حيزه وذهب ابو عبد الله الى ان
الشرط في كون التغيير هو الوجود فالجواهر قبل الوجود موصوفون بالتغيير
لكنه غير حاصل في الحيزه وزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم كما يتبع
اتصافه بالتغيير فتع اتصافه بالجوهري في هذا الشكل لذواته فاليه عن
الصفات وثانيتها اختلفوا في ان المعدوم هل له كونه معدوم بصفة فالظن
انكروه الابو عبد الله البصري فانه قال به وثالثها اتفقوا على ان الجواهر المعدومة
لا توصف بها اجسام حاله العدم الا بالاحسين المتخاطفة قال به ورابعها
اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بها اجسام حاله العدم الا بالاحسين
المتخاطفة قال بعد العلم بان للعلم صانعا علما قادرا حيا حكما ومرسلا
للدليل ملكتنا الشكلية انه هو موجود ام لا الى ان يعرف ذلك بالدليل لانهم
لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات المعدوم
بالصفة العالمية والقادية كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة وانفق
الباقيون من العقلاء ان ذلك جهالة والارزاق ان لا يعرف وجود الاجسام المتخاطفة
الا بالدليل **اقول** هذا نقل المذاهب وليس في موضع بحث والثاني يلزم
بان الماهية تتغير محجولة لم نقولوا بانها غير معدومة بل قالوا اذ افترض
ما هيبة فكونها تلك الماهية لا يكون يجعل باعل وهذا ضرورة بلحقها بعيد
فروضها تلك الماهية وتقول المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في جعل الدوا

حاصل في الحيزه

على

الشحام

ذواتا ليس هكذا **الأم** يجعلون الذوات المعدومة ثمانية في الارض
غير تاشرفا على ولما جعلوا الذوات متساوية في الذات احتاجوا الى
اشارة صفات الاجناس والافكان اكثر نوعا واحدا والاعراض المشبهة
بالحياة هي الاعنادات والطنون والارطار والهدر والمشبوات والعتا
والارادات **م** والام والكراهات وهي مع الحيوة عشرة والموت عند المي على ايضا منها
والتمييز هي الصفة المختصة باجود التي لا جعلها محتاج الى تمييز وتقصدها
الجزئية وهي مشروطة بالوجود اما الكيفية المخلدة بالحصول في الحيز تكون
الجزئية متحركة او ساكنة او محتمة او منقرقا وهي معللة بالكون التي هي الحركة
والسكون والاضمحاض والافتراق بشرط الوجود والاتصاف بالوجود
تكون بالفاعل والاعراض تدل على التمييز والحصول في الحيز صفة او
لا جعلها محتاج الى محل وادلة كل قوم منهم والظلام فيها وعليها كثيرة لكنها قليلة العا
فقط **من عنوا باب** المسئلة الثالثة الذي نقول به انه لا واسطة من الموجود
والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين واني ما شتم واسعه من المعتبر لانهم
امتوا واسطة سموها بالتحال وحدوها بانها صفة لموصوف لا يوصف بالوجود
والعدم لنا ان البدن صاكمة بان كل ما شره الفعلا ايضا ما ان يكون لمحقق
يوجد ما اوله كون والاول هو الموجود والشا في المعدوم وعلى هذا لا واسطة
بين التسمية الا ان يفسر الموجود والمعدوم غير ما ذكرنا فمستدرا ما حصلت

في المحل

الواسطة

الواسطة على ذلك التاويل وصية العيش اعطيا **قوله** التسمية لكل ما
لشر اليه العقل الى ما له محقق والى ما ليس له محقق وهو التسمية الى التاش
والمنفى ومع لا تخالفون في ذلك والاشتبون من الشوث والنفى واسطة لكم
فتقولون ان الموجود اخص من الشوث والموجود كل ذات له صفة الوجود
والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا تكون لها ذات الاجرم
لا يكون موجودة ولا معدومة ومن تمنا ذهبوا الى القول بالواسطة
فانهم يعنون بالذات والشئ كل ما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة
كل ما لا يعلم الا استعداد الغير لكل ذات اما موجودة او معدومة والمعدوم
فقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز ان يكون له غير تلك الصفة
كصفات الاجناس عند من سنها للمعدومات والحد الذي اوردته حمل عند من
ذلك المحقق ان الخلافة في هذه المسئلة راجع الى غير هذه الالفاظ **قوله**
واستقوا بامر من المحل الاول قد دللنا على ان الوجود وصف خسر فيه يميز الموجود
ولاشك في ان الموجودات متخالفة لباها تها واما الاشهر ان غير ما به اللاتيان
فوجود الاشياء بغير ما هيها تها ثم ذلك الوجود اما ان يكون معدوما او
موجودا او لا موجودا ولا معدوما والاول محال لان الموجود يميز صفة
المعدوم ويميدو الشئ لا يميز غير مقتضيه والساني محال لان الوجود لو كان موجودا
لكان مساويا في الموجودية للماهيات الموجودة ولاشك في انه متخالفة لباها تها

وما يراى الاشتراك غير ما به الاختيار فالوجودية المشتركة من البرهوجود ومن الماهيات
الموجودة مغايرة لخصوص ما هيده الوجود التي بالاشتمال فكون الوجود
وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك بحال مشتبان الوجود لا موجود والاعتقاد
اقول هذه محتملة علمها لم من غير ان يوضحها فان الوجود والمعدوم
عندم ليسا متناقضين فالطريق في القيقض يجب ان يتقيا الاختلافات وعندم
المتنع ليس بوجود والمعدوم والحال ليس بوجود ولا معدوم نقول الموجود
منافسة للمعدوم والشي لا يكون عينه بعضه لا توافق اصولهم والصواب
ان يقال الموجود والمعدوم لا يتقيا لان الذات الموصوف بالموجود لا تكون
غير موصوف بها والوجود لا يكون موجودا لان الصفة لا يكون لها ذات
موصوف بالوجود **قال** المحجة الثانية الماهيات النوعية مشتركة بين
الاجناس وهو يوجب القول بالحال **اقول** اصطلاحهم في الجنس النوع
على عكس اصطلاح المنطق فانهم يسمون الاعم نوعا والاصغر جنسا فان
التنوع في اللغة الاختلاف والتجانس التماثل **قال** بيان الاول من حوجه
احدها ان السواد والبياض اشتركا في اللونية وليس الاشتراك في مجرد
الاسم لان السواد والبياض اشتركا في اللونية وليس الاشتراك في مجرد
اسما واحدا فكنا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من الجانسة ليس
بين السواد والحركة ولذلك كان الاشتراك الفعلي لا يكون مطردا في العا

باسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وثانيتها ان العلوم
التعلقة بالمعلومات المتعارفة تختلف ثم انما نجد واحد مندرج فيه العلم بالقدم
والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض والمحدود ليس هو اللفظ
بل المعنى فعلنا ان العلم وصف مشترك فبين هذه الماهيات المختلفة
وثالثها انما نقول الممكن اما جوهر او عرض فلو لا ان العرضية وصف
واحد والامكن ليس المقسيم فمحصرا بيان الثاني انه اذا اشتمل هذه الماهيات
مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه اخرى فالوجهان اما ان يكونا
موجودين او معدومين او لا موجودا ولا معدوما والاول باطل والا
لزم قيام العرض بالعرض والثاني ايضا باطل لانه نعلم بالضرورة ان هذه
الامور ليست اعدا ما صرفه معنى الثالث وهو المطلوب والجواب عن الاول
ان الكلام في ان الوجود سل هو وصف مشترك فيه ام لا فقد تقدم وان
لسنا عد عليه ونقول لم لا يكون ان يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان
موجودا كان مساويا للماهية الموجودة في الموجودية ومخالفها
في خصوصياتها ويلزم التسلسل قلنا التسلسل انما يلزم لو اشتركا
في وصف ثبوتى واحتلعا في وجه آخر ثبوتى اما ان كان الاختلاف
في امر عدمي لا يلزم التسلسل ببيان ان الوجود يشترك الماهية الموجودة
في الموجودية ومخالفها فقد عدمي وموان الوجود وحده وان كان

العلم متحد
كل ان قولنا الممكن
والسواد والبياض
بينهما مشترك

وان كان موجودا ليس للوجود شي اخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة
 لكن لها مع سمي للوجودية امرا اخر وهو الماهية واذ كان الامر كذلك لم يلزم
 ان يكون الوجود موجودا بوجود آخر بل يكون موجودا عند عينه وهذا
 التقدير يقطع التسلسل ثم قالت الفناء رأينا حاصله او لا يقتضي الاحوال
 على اختلافها راجعا الى حرف واحد وهو ان احتمالات مختلفة بخصوصياتها
 ومشتتة كجوماتها وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ثم بينوا ان ذلك ليس هو الوجود
 والاعدم فاشوا الوساطة قالوا وهذا يقتضي ان يكون للحال حال اخر الى
 غير النهاية لان هذه الاحوال التي شئونها لا تشك انها محتملة في خصوصياتها
 ومتساوية في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به الممازاة فيلزم ان يكون
 للحال حال اخر الى غير النهاية اجاب المفسرون من وجهين الاول وهو المذكور
 عليه تفويلهم وان الحال لا يوصف بالماثل والاختلاف والثاني الترام
 التسلسل فقالت الفناء اما الاول ضعيف جدا لان كل امر من بشر العقول
 اليها فاما ان يكون المنصور من احدهما هو المنصور من الاضراء والكون
 والاول هو المثل والثاني هو الخالف فعلنا ان القول باثبات
 امرين لا يوصفان بالماثل والاختلاف جهالة واما الثاني وهو التزام
 التسلسل فاطل لان امتي حوزاها اسد علينا بابل بطل حوادث لا
 اول لها واسد بابل ثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام

في

القول

الزمتمس والذي اقوله ان هذا الالتزام غير وارد على القائلين بالحال لانا
 لما بينا ان السواد والبياض مثلا شريك في الوجودية ومختلفان في
 السوادية والبياضية وعلينا ان ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز ان
 يكونا سلبين لاجرم اشياء من يامن احدهما كونه سوادا والاخر وجوده
 اما الوجودية والسوادية فهما مختلفان بحقيقةهما وشركان في الحال لكن الحال
 ليست صفة شئ منه لانه لا معنى للحال الا ما له يكون موجودا ولا معدوما واذ
 كان الاشتراك واقعا في وصف سلب لم يلزم ان يكون الحال صفة فانه
 بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال حال فقد ظهر اندفاع هذا الالتزام عنهم مع ان
 الاولين والاخرين من شتى الاحوال كانوا عاجزين عن دفعه والمجيب لذلك
 هذا لنا لهذا ما كتبه السيد لولا ان هذا الله والجواب عن المحنة الثانية
 ان نقول لم لا يكون ان يكون ما به الاشتراك وما به الاعتبار موجود من قوله يلزم
 قيام العرض بالعرض قلنا هذا قريب الى العقل من ثبات الوساطة
 بين الوجود والمعدوم وتفويل الفناء في دفع هذه المحنة على الزام ان
 يكون للحال قدر عرفت ضعفة **القول** الصفات المتكلمة لا يخلو من ان
 يكون شئ منه ولا يكون والشئ منه لا يخلو من ان يكون داخله في مفهومات ما
 شريك في تلك الصفات او لا يكون والداخل يكون كالمعنى مشترك فيه السواد
 والبياض ويكون من جنسهما من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا

الذي

قايما بالركب فلا يلزم من تصادف المختلفات بهاتين العرضين **عبر**
 الداخله يكون كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة والعرض هو
 عارض لما غير داخله فهو مما وعرضه المشي لا يكون قيامه عرض
 بعرضه اما تعريف قول المبتدئين ان الحال لا يوصف بالماله والاختلاف
 فليس بوارده عليهم لانهم يقولون المتعلقان امان بوجه منها معنى واحده
 المختلفان ذاتان لانهم منها معنى واحد والحال ليس بذات والذا
 ذات فلا يوصف بالماله والاختلاف يانه ان الذات هي بتدركها انفراد
 والحال لا تدرك بالانفراد وكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من
 احده اذ كان كل حال يدرك مع شئ آخر والمشارك ليس يدرك بالانفراد
 حكمه ان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر وليس وانتم قلتم كل امر
 يشتر العقل اليهما فاما ان يكونه المتصور منها واحدا ولا يكون والحال ليس من
 شتر العقل اليه اشارة لا يكون الا غيره معه وانما دفع صاحب الكتاب الى ان
 عرضته في الاصول بان الحال صفة سلبية لا تضي اشارة في امر متعلق به الاصول
 فليس يدفع عنهم لانهم لا يقولون بان الحال سلب محض بل يقولون انها وصف
 ليس بوجوده والمعدوم المستحيل عندهم ليس بوجوده والمعدوم مع الوجود
 بحال فان الحال تشمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم تحصر
 تلك الاصول التي سمونها بالاولى بشرط الاصول فيه ولو كانا غير مدركه بالانفراد

كما في قوله
 تعريف الذات
 تعريف المالك

الحال

لا يكون عليها بالماله والاختلاف فقد ظهر ان ذلك الدفع منهم لم يكن
 لغرض ذلك لذكر الساء على نفسه **قال** ولغلا سفت في هذا الباب طرقت
 طريق آخر وموانعها قوا لولا الاجناس والعضول التي بها تقوم الالوان البسيط
 في الخارج موجودات في الازمان لان في الاعيان قيل لم الحكم الذي يتبع
 ان كان مطابقا للخارج عاد كلامه شئ الحال والآخر جمل ولا عبرة به **اقول**
 الاجناس والعضول ليست متصافات انما هي تصورات مفردة ولا يجب فيها
 الاشمال على الحكم لمطابقة الخارج ان كونه مطابقا ولا كان جهلا وذلك
 ان الجمل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يفتقر
 والاختلاف بل يعتبر فماله اجناس وعضول ان يكون فيها حقائق على العقول
 لعقل الاجناس والعضول منها ولذلك سلبان عن اجبال وجوده لا تناسخ
 ان يكون فيه حيثما ان وليس معنى الاشتراك الا ان المعقول من احد المشتركين
 هو المعقول من الآخر فيما اشتركا فيه الا ان يكون شئ واحد في الخارج موجودا
 في شئ اخر او وصف شئ في كل واحد منها او خارجا عنهما وما مضى ان يد
قال التزم على القول بالحال قوا ثبوت الحال للشئ اما ان يكون
 معللا لوجوده قائم بذلك الشئ كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كذلك السواد
 السواد والاول هو الحال المعلل والثاني هو الحال الغير المعلل وانفقوا
 على ان الموجودات متساوية في الدوات وتختلف هذه الاصول اما الوجود

دفع الحال وتسميتها
 بالحال غير المعلل

فدع شئوا الاحمال منا ان نفس الذات ورعت لمقرله انصف القول
 باثبات كون المعدوم شيئا باعل هذا والذات اختاره تقريبا على القول
 باحتمال ان ذلك باطل لان الذوات لو كانت مشتركة سوا قلنا الوجود
 مع الذات على ما يقوله اصحابنا او غيره على ما يقوله المعترض لصح على كل
 واحد منهما ما يصح على الآخر ضدون استواء للتماثلات في كل اللوازم
 وكان يلزم صحة انقلاب القدم محوذا والجوه عرضا وبالعكس **اقول**
 الذي اقتضاه بعد النزاع من قلة المذاهب هو ان الذوات لو كانت
 مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محوذا والجوه عرضا يوجب ان يكون
 الحيوان المشترك بين الانسان والفرس مستلزم صحة انقلاب الانسان
 فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا هو جوابهم عما اشاروا واورده عليهم **قال**
 ولان اختصار الذات المعينة بالصفة المعينة ان كان الامر قد تفرج
 احد طرفي الحكم على الاخر المرجم وهو محال وان كان لا يرد ذلك ان كان
 خاتما على البحث في اختصاها من سائر الذوات بصفة المرجحة وليس
 وان لم يكن ذاتا كان صفة لذات فيعود البحث في اختصاها من تلك الذوات
 بها اما اذا جعلنا اختصاصه ذاتا وما به الاشتراك صفة اندفع الاشكال
 لان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد اما الاشياء المتساوية
 فلا يجوز اصلا تما في اللوازم **اقول** نعم ان نقولوا يلزم ذلك لا يجاسر

والعضول مثل ذلك بل في الاستحسان التي تحت نوع واحد فاما ان
 جعلت الفصول والمختصات ذواتا والحيوان والانس في اللوازم
 لما كانت الحيوانية والانسانية من الماهية ولا نفسها فان اللوازم انما يلزم
 بعد تقدم الماهيات وايضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار مرجع
 احد مقدمه على الاخر المرجم فلو لم يكون ان الله قد خص بعض
 الذوات بصفات من غير رصيح هذا على قول من يقول لا دليل على ذلك
 ولا يجب من عدم معرفة واعلمه واصحاب هذه المذاهب لما فرغوا والذات
 ما يصح ان يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بان الذوات مشتركة وان كان ان
 صحة ان تعلم ويخبر عن من لوازم الذوات او عوارضها لانها **قال**
 تقسيم الموجودات الموجود اما ان يكون واجبا للثبوت لذاته وهو الله تعالى
 واما ان يكون ممكن الثبوت لذاته وهو كل ما عداه فان قيل الواجب
 لذاته يساوي سائر الموجودات في اصل الوجود ونحوها في الوجود **حقيقا**
 وما به الاشتراك غير ما به الامتنان فالوجود غير الوجود ولا تامة كل النوقه
 بين قولنا الموجود واجب وبين قولنا الموجود موجود ولو كان الوجود
 هو الوجود لما بقى الفرق واذا ثبت ان الوجود غير الوجود فنقول
 اما ان لا يكون بينهما ملازمة او يكون ولاول محال ولاصح انفا كما
 كل واحد منهما عز الاصح فكل امكان ذلك الوجود عز الوجود كما كان ذلك استعمال

هذا هو المقصود
 في تقسيم الموجودات
 الى واجب لذاته
 وممكن لذاته
 والواجب لذاته
 هو الله تعالى
 والممكن لذاته
 هو كل ما عداه
 فيقولوا
 في قولنا
 الموجود واجب
 وبين قولنا
 الموجود موجود
 ولو كان الوجود
 هو الوجود
 لما بقى الفرق
 واذا ثبت ان
 الوجود غير
 الوجود فنقول
 اما ان لا يكون
 بينهما ملازمة
 او يكون ولاول
 محال ولاصح
 انفا كما
 كل واحد منهما
 عز الاصح فكل
 امكان ذلك
 الوجود عز
 الوجود كما
 كان ذلك
 استعمال

والصواب

ان يكون واجبا لذاته وايضا يلزم ان يكون الوجود عن الوجود وذلك محال
لان الوجوب نعت الوجود، ويستحيل حصول النعت بدون المفوت
واما الثاني وهو ان يكون منهما ملازمة فمن الحج ان يكون كل واحد منهما
منفقا الى الاخر لا استحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجود
والافتقار موجود واجب هذا اختلف **اقول** لو كان الوجود المشكل
يدل على الموجودات بالثبوت لزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع
كون كل وجود مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يدل عليها بالتشكيل
والمعاني المشتركة على سبيل التشكيل لا تقضي استلزام بعضها للآخر
استلزام غير ذلك البعض لذلك الشئ مثلا نور الشمس مستلزم زوال الشمس
وسائر الانوار بالتشكيل **قال** ولانه يلزم كون الوجود معلولا وكل
معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب بعلة مقبل هذا الوجوب
وجوب هذا الوجوب وجوب اخر لا الى نهاية وهو **اقول** لا يلزم
من كون الوجوب لا زما لكونه معلولا وان الحق ان الوجوب هو لا مكان ولا شئ
امور عقوليه حصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارج
ومن في انفسها معلولات للعقل شرط الاسناد المذكور وليست موجودة
في الخارج حتى يكون في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستلزمها
معلولا لها كما ان تصور نيب وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة له
والاعلوال له وكون الشئ واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا علقه عاقل

بشئ هو واجب
بشئ هو واجب
بشئ هو واجب

مستلزم

مستلزم الى الوجود الخارج لزم في عقله معتقدا هو الوجوب **قال** ومحال ان
يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفية تكون معتقدا اليه
فلو كان الوجود معتقدا اليه لزم الدور وهو محال ومحال ان يكون معلولا على علة
لان تلك العلة اما ان تكون موصوفة بهما او موصوفة لهما ولا وصف **اقول**
محال والا لكان ما ليس بوجوده ولا واجب علة لها لكن ما ليس بوجوده معلوم
معلولا وهو محال على ما تقدم والثاني محال والاعاد الاشكال في كيفية
ذلك اللزوم والثالث محال لانه يلزم ان يكون الموجود الواجب
لذاته معتقدا الى علة منفصلة هذا اختلف **اقول** هذا كما انما يلزم على
تقدير كون الوجود، والوجوب موجود في الخارج متبنا بمنزلة ذلك مح
قال لان الوجود سلبى لانا نقول انه لا يكون الوجود والشئ الاثنا كد
مقتضيه ولانه يقتضى الوجود الذي هو عديم لكونه محمولا على العدم
تكون وجوديا مستلزما لكونه سلبيا لكن يستحيل ان يكون مقتضى الوجود
هو الوجوب لانتزاع كون العدم مقتضيا للشئ ولا بالعكس والا كان
كل موجود واجبا والجواب انه بناء على كون الوجود شرا كالميراث
والممكن وهو باطل على ما تقدم **اقول** اذا كان الوجود سلبيا لا يلزم
منه ان يكون يقبضا للوجود فان السلبى هو سلب شئ عن شئ وسلب الشئ

٢٢

Handwritten marginal notes in Arabic script, including a prominent red heading that reads "قوله في قوله".

عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب واللاوجوب
يقصن عن تقسام جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم
محمولا على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا على الوجوب محلا كليسا
لان من الجان ان يكون بعض ماهو وجوب عديما ايضا فان الممكن
العام والمتنع نقصان بالوجه المذكور والمتنع عدني فلا يجبل ان
يكون كل ماهو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه
عدني وهذا مما استعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط فاحش
على ما تنس وعلى انه نسي ما يشا معنى التقص وشراطة المذكورة
في اكثر كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سببا مستحيل ان يكون المتقصر
للوجود هو الوجوب لا شاع كون العدم مقتصيا للشئ جعل السبب عدما
ولشئ من الامور السببي قضى امر وجوديا كما سيحى بيانه وحكه بان هذه
الاعتراضات تنبئ على كون الوجود مشركا حكم **قال** خواص الواجب
لذاته وهي عشرة مسئلة الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان بالغير
يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال
مسئلة الواجب لا يتركب عن غيره ان كل مركب محتاج الى جزوه وجزوه
غيره وكل مركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير يمكن لذاته ولا شئ من الممكن
لذاته بواجب لذاته مسئلة الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره والا كان يثبت

وبين الجزو الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لاعلاقة له بالغير
اقول لا ادري ايش يعنى هذه العلاقة فان الواجب لعلاقة العلية
والمبدأ بالغير وان اراد بالتركيب لا يضم الى الغير في مثل قولنا الوجود
بامرهما والواجب لمطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز
وان اراد ان يكون منه وبين غيره فعل وانفعال كما في المترجات فحال عليه
لان لا يفعل عن غيره **قال** مسئلة الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا
عليه لان ذلك الوجود ان كان مسغيا عن فكر الماهية لم يكن صفها وان
لم يكن مسغيا كان ملكنا لذاته معقرا الى موثر وذلك الموثر ان كان غير
فكر الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان فكر الماهية فهي حال
اجباها ذلك الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون ولا اول في لانها ان
انف موجودة هذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وان كان
غيره كانت الماهية موجودة مرتزما الكلام في ذلك الوجود كاللزام في الاول
لزم التسلسل وان لم يكن موجودة فحال لان الجوز يكون المعدوم موثرا
في الوجود لم ملكنا الاستدلال بقا عليه الله تعالى على وجوده لان تاثير المعدوم
في الوجود باطل بالبدلة الاعتراض عليه لم لا يكون ان يكون الموثر فيه
هو الماهية المستند الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درصه الاعتراض
اقول العدم فيها لان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدوم وهذا

كما قالوا في الممكن فان ماهيته قابل للوجود لا بشرط وجوده الاضرب والواقع المتكامل
ولم يلزم ايضا ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد
في الوقت الواحد موجودا معدوما معاً الذي يدل على ان واجب الوجود
وجوده رايد على ماهيته ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم
غير ما ليس معلوم **اقول** هذا الاعتراض هو مذهب الذي يدعي
سائر كنهه ولا شك ان الماهية من حيث هي هي على صفة معقولة لها كما
ان ماهية الاسن على نحو حيتها اما كونه من حيث هي هي على وجوده او
فحال ان يدهته العقل صالحة بوجوب كون ما هو على وجوده وليس
كذلك في قول الوجود فان قابل الوجود مستحيل ان يكون موجودا والا
فحصل له ما هو حاصل له واما الاستدلال على كون وجوده زائدا على ماهيته
بان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح لان وجوده المعلوم هو
المشرك منه ومن غيره وهو امر معتول تقع عليه وعلى غيره بالشكر والذكر
هو غير معلوم هو وجوده الخارج الخارج القائم بذاته الذي لا يمكن ان
يجعل على غيره والدليل على استحالة كون وجوده زائدا على ماهيته هو استحالة
وقوع الكثرة فيه بوجبه فان كل كثره محتاجة الى مبادئ قبلها المبادئ لا يكون
فيه كثره بوجبه من الوجوه اصلا **قال** مسله الواجب لذاته لا يجوز ان
يكون وجوده زائدا عليه اذ لو كان الوجوب مستبعا للوجود لكان الفرج اصلا

الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا عليه

لا يصلح

وهو محم وان كان تابعا لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره ويكون الوجوب
بالذات ممكنا بالذات فيكون الواجب بالذات اولى بكونه ممكنا وايضا
فوجب ذلك الوجوب انما يكون لوجوب موثرو على هذا التقدير وقبل
هذا الوجوب وجوب آخر لا ال نهاية فهو فرض بان الوجوب والامتناع
كغيره لا سبب لموضوعات الى المحمولات فمن الاحتمال مغايرة للموضوعات
والمحمولات تابعة لهما **اقول** جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضه
منه على كون الوجوب امرا موجودا عارضا للواجب وقد مر بيان ما هو
الحق فيه واعتبر ما اورد في المعارضه فان وجوب الموضوع لا يكون جزوا
للمحمولات ولا موضوعاتها والكنية العقلية لا يكون مستتبعه للموضوعات
بل يكون تابعا لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به من الامور
الخارجيه ممكنا وفي عبارة صاحب الكتاب فهو فان الواجب ان يقول
ليقتضيه لاقتساب المحمولات الى الموضوعات **قال** مسله الوجوب بالذات
الكون مشركا بغيره اشبهه والا لكان هو مغايرا لما به لمتناز كل واحد منهما
من الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الاشتراك فان
الكون بين الحزمن ملازمه كان اجتماعها معلول على منفصله هذا خالف
ان كان الوجوب مستقانا للكل الهوية فكل واجب هو موقوف ليس
لمكن واجبا فقبل عليه هذا شاء على كون الوجوب وصفاموتيا والا لكان

واما كان

بل يكون كنهه للمحمولات الى الموضوعات

وان كان بينهما ملازمه

وهو باطل

اما دخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطلاق على ما تقدم ولانه لو كان شيئا
لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ونحوها لهما في الخصوصية فوجود
غير ماهية وانصاف ما بينه بوجوده ان كان واجبا كان للوجود واجب
اضرا الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان مكنافا لواجب لانه اول ان
يكون مكنافا لذاته هدف وايضا فهو ناعل كون المعنى وصفا شوتا زايلا
وهو باطل على ما سياتي ان شاء الله وايضا فهو معارض بان واجب
الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف له في الوجود فوجوده وجود
متعارفان وبعود التقييم المذكور في اول الباب وقد عرفت سائر الامور
الاقتولنا الوجود معقول على الواجب والممكن بالاشراك اللفظي فقط ولذا
كان كذا كذا لا يجوز ان يكون الوجود بالذات معقولا على الواجب بالاشراك
اللفظي فقط **اقول** ان لزم التركيب من تقدير كون الوجود مشتركين
اشركان من الواجب ان تقتصر على ذلك لانه قد عرفت ان كل واحد مكن
ثم قوله بعد ذلك فان استلزم التوحيده الوجود كان الوجود معلولا الغير
تصرفه نظر لان اختلف لو كان الواجب معلولا الغير لا الوجود ما ان كانت
موتنة مستلزما لوجوده وكان وجوده محتاجا الى موثبه لم يلزم منه ان يكون
الموجود معلولا للغير بل يلزم منه كون التوحيده غير واجبة بالذات اذ ان يكون
واجبة نصفه مقصودا ذاتها ولوقال في الاول الوجود صفة غير واجبة بل

الاول

الموصوف بها كقول معلول الغير حصل مقصوده والاعتز اعز عليه كون الوجود
غير ثبوتى باطل على من مبه فانه صفت الوجود المحول عليه القدم فالوجود
كون محولا عليه قوله وان لم يكن الوجود واجبا كان مكنافا لواجب لذاته
اولى ان يكون مكنافا لاجد لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارض يكون
الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا اشتراكهما في الوجود
ليس بالقاطوع والمهرب الذي هرب اليه اجيرا ان الوجود
بالذات معقول على الواجبين بالاشترار اللفظي لا محية من صفة
الخيرة فانه من غايه التغيير لا يدرى الى اتي شي تادى كلامه ولا بالي
بالساقض والشرام ما لا تخلصه من حيسرته وكان من الواجب ان نقول كما
قال غيره من الحكماء الواجب لانه يستحيل ان يكون محولا على اشرك لانه
اما ان يكون ذاتا لهما او عرضيا لهما او ذاتا لهما عرضيا للاخر
فان كان ذاتا لهما فالخصوصية التي لمتان كل واحد من الآخر
لا يمكن ان يكون دخلا في المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج
مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما
مكتنا من حيث هو موجود متمار عن الآخر وان كان في احد هما فهو ممكن
وان كان عرضيا لهما او احدهما فعن وضد في ذاته لا يكون واجبا لانتقال
الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لا نأيتنا ان المعنى المشترك

ان

لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص نزل أكثره
 فان قيل المخصص مسلي وكل واحد منها محقق بان ليس الآخر
 قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحده يكون كون
 كل واحد هو بعد حصول الغير ويكون ممكنا وفيه كفاية في هذا المطلوب
قال مسئله وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب للغير
 بالاشتراك اللفظي والا فالواجب بالذات مركب ولان القدر المشترك
 ان كان عينيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الواجب بالغير عارضا للغير
 تحف وان كان مفقدا لم يكن تمام ماهية الواجب بالذات عينيا عن
 الغير فعورض بان معنى الواجب يمكن اعتقده الى الواجب بالذات
 والواجب للغير ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة ولقائل
 ان يستدل على ان الواجب ليس وصفا ثبويا كان اما ان يكون مقولا
 على الواجب لذاته والواجب للغير بالاشتراك المعنوي وبالاشتراك
 اللفظي معا باطلاق على ما تقدم فالواجب ليس وصفا ثبويا **اقول**
 لا يلزم من كون الواجب مشتركاً من الواجب بالذات والواجب للغير كون
 الواجب بالذات مركباً لان عقل الواجب بالذات لا ينصرف الى عقل الغير
 الذات اما الواجب بالغير فينصرف لعقله الى انصاف عقل الغير الى
 عقل الواجب لم لو كان الواجب لذمى هو امر يحصل في العقل عند

فيكون ممكنا

نظور

متصور الى الوجود الخارجى مركبا لم يلزم منه مركب المتشابه كالا
 بلزم من كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به محتاجا الى
 غيره وايضا الاشاع ايضا مشترك من الاشاع بالذات والاشاع
 بالغير ولا يجب من تركيبة تركيب في المتشع لذاته الذي يكون ممثلا
 محضا وقوله في الوجود الثاني القدر المشترك ان كان عينيا عن
 الغير لم يكن تمام ماهية الواجب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه
 نظرا لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغنا عن كل ما استغنا المركب
 بل انما يلزم من اشتراك الجزاء مع المركب والمعارضه التي اوردتها
 محجة على الاشتراك المعنوي في الواجب واستدل على كون الواجب
 غير ثبوتي باطل لما **قال** مسئله الواجب لذاته والواجب من جميع
 جهاته اذ لو فرضنا انصافا بامر ثبوتى او سلبى لا يمكن في تحفته وان التوقف
 حصول ذلك الامر له او انصافه عنه على حضور غير خارجي او عدمه فذاته
 موقوف على حضور ذلك الحصول او الانفاء والموقوف على الموقوف على
 الغير موقوف على حضور ذلك الغير فالواجب لذاته موقوف على الغير
 لكون ممكنا لذاته تحف وهذه المحجة لا تثبت الا مع كون الانصاف امور
 وجودية في الاعدان **اقول** هذه المسئلة من المعركة بين المسئلة والفلا
 انما تقتضى كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعلا قديما والتكليف

لا يلبون هذا وتوله اذا فرضنا انصافه باع موقوف على امر خارج
فذا تم موقوفه على الغير ليس صحيح لان توقف امر يتعلق بالواجب
وبغير الواجب لا وجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا وجب
الاتوقف ذلك الامر على غير الواجب والاضافيات والسليات من
الصفات كلها كذلك وهم يقولون بانصافه بما فاذا لم يرد من قولهم
الواجب لذاته واجبه من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجبه من جميع
جهات معلق به وحده ولا يتوقف على الغير ككونه مصدرا ومبدأ الالكون
الغير صادرا عنه او متاخرا منه فان بين الاعتبارين فرقا **قال**
مسئله الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح كان وجوده موقوفا على
عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير يمكن بالذات **اقول** الصواب
ان يقال لا يصح عليه العدم لان وجوده واجبه لذاته وما ذكره ليس بصواب
لان عدم واجبه الوجود مجتمع لذاته لا العجز والعلة بعدم توقف وجوده
على عدم سبب عدمه تعليل ما هيته الشئ لذاته علة غير ذاته **قال**
مسئله الواجب لذاته يكون ان عرض له صفات تستلزمها ذاته فيكون
الوجوب الذاتي حصه للملك الهويي فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب
ملك الهويي ويكون الوصافه حصه للملك الهويي من حيث هو وان كانت
اذا احدثت مع الوحدة لم يبق واحدة **اقول** هذا ممتنع عند الحكم لانهم

يقولون

يقولون الواحد من حيث هو واحد لا يكون مصدرا الاكثر من واحد
وقوله وسائر النعوت واجبة لوجوب ملك الهويي معناه ان صفاته
المستكثرة محله لذاتها والواحد لا يكون الا الذات مع انها مع الوصافه
لا يكون انصافا واحدا ومع الصفات يكون كسرة وهذا ليس بما ذهب اليه
الحل ولا المسكون الا الاشاعرة كما سيحى شرحه وقوله الوحدة حصه
للملك الهويي واذا احدثت مع الوحدة لم يبق واحدة تجري مجرى قول
من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه اشرف
فان الوحدة هي العقل العقل لعدم انقسام الملك الهويي **قال** خصوص
الملك لذاته مسئلة الممكن هو الذي لا يمتنع من فرض وجوده ولا من فرض
عدمه في حيث هو محال فان قيل القول بالامكان مجتمع من وجوه احدها
ان وجود السواد مثلا اما ان يكون عين كونه سوادا او غيره فان كان الاول
كان قولنا السواد يصح ان يكون موجودا وان يكون معد وما جاريا مجرى قولنا
الموجود اما ان يكون موجودا او معدا ولكن قولنا الموجود يصح ان يكون
موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا
ان كان واحدا كان ذلك ضا في الشئ الى نفسه بالامكان وهو محتمل وان كان
غيره لزم كون الشئ الواحد موجودا مرتين واما قولنا الموجود يصح
ان يكون معدا وما قبله باطل ايضا لانه متى حكم على امر بان يصح انصافه بما آخر

خبر

تقرها

فذلك يستدعي إمكان تقدير الموصوف مع الوصف والموجود به لا تقدر
 كحقيقتها مع المعدوم فيستحيل ان يكون المحكوم عليه بصفة العدم نفس الموجود
 واما ان كان الحق هو الثاني كان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا يرجع
 حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بوصف لوجوده وذلك حال
 ولانه اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهية
 واما موصوفية الماهية بالوجود واما واحد من هذه الثلثة فرض الامكان
 وصفه فذلك الموصوف بالامكان اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان
 مفردا كان الحكم عليه بالامكان يرجع الى ان تلك الماهية المفردة يمكن
 ان يكون تلك الماهية ويمكن ان لا تكون فتعود الى القيمة الذي اطلقنا
 وان كان مركبا عاد الكلام في ان الامكان صفة لكل واحد من اجزائه
 او لبعض اجزائه **اقول** هذا الاشكال لو اضافة الى ما ذكره في صدر
 الكتاب من التسطيط لكان اليقن وذلك لان القائل يكون الوجود عين
 الماهية يريد بقوله السواد يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون معدوما
 ان من الممكن ان يحدث ما سمي بعد حدوثه سوادا ويصح ان السواد يتقدم
 مطلقا واما عند من يقول بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى
 ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود وهذا معدوم فان صاحب
 الكتاب يعترف من قريب بان الماهية وحدها لا يكون موجودة ولا مستقلة

الاول

عامة

والاول

والواحدة والكثيرة فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما وقوله
 المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود معناه ان الماهية الموصوفة
 بالعدم يمكن ان تزول عنها المعدوم ويحدث بعدها لها صفة الوجود
 وان السواد يمكن ان يوجد معناه ان الماهية التي لا تعتبر معها وجود ولا
 عدم يمكن ان يضاف اليها صفة الوجود وباتي الكلام خبطا **وقال**
 واما ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان
 كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود
 والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول الامكان الوجود والعدم
 وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل الامكان العلم
 والوجود والتوجود واذا استحال الخلو عن العدم والوجود وكان
 كل واحد منهما مضافا للامكن كان القول بالامكان محالا ويمكن تقرير
 هذا السؤال من وجه آخر وهو ان الممكن اما ان يكون قد حضر معه
 سبب وجوده او لم يحضره والتقدير الاول يجب والتقدير الثاني لا يمتنع
 فيقول القول بالامكان ممثعا **اقول** القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان
 اما ان يكون موجودا او معدوما ليست كاصفة لان المعنى من انه المحكوم
 عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم ويعوز قسم آخر
 وهو ان لا يكون مع احد منهما واما قوله فان كان موجودا فهو حال الوجود

لا يقبل العدم يقال له هذا مسلم اما في غير ذلك محال لم لا يقبل العدم وايضا ان
 كان معدوما فهو محال العدم لا يقبل الوجود اما في غير ذلك محال فلم لا يقبل الوجود
 وليس حال الماهية اما حال الوجود وحال العدم لان هذين الحالين عند
 اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها مع الاعم الغير يمكن ان يقال احدهما
 لا يعينه وهذا الانتساع انتساع لاحق بشرط المحول وفي القدر الثاني
 الذي قال فيه ان الممكن اما ان يحصر معه سبب وجوده او لم يحصر ايضا
 ولا لم يحصر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر ان الخلق عيني
 في هذا الكلام كان سبب ان التسمية لم تكن مستوفاة **قال** وثالثها وهو ان
 الشيء لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفاعديا او وجوديا والاول
 باطل لانه ينقض الالتماس الذي يصح عمله على المعلوم والمحول على المعلوم
 معدوم يكون الالتماس عدديا تكون الامكان وجوديا صنفه **ثاني** لو كان احد
 التقصير وجوديا والثاني باطل لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين
 احدهما انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لسائر الموجودات في اصل الثبوت
 ونحوها في خصوصية ماهية المسماة بالامكان ثبوتها بل على ماهية
 فانتساق ماهية وجوده ان كان واجبا لانه لو كان الامكان موجودا واجبا
 لذاته وهو وصفه الممكن فالموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود ووجوده
 شرط لقيام ذلك الامكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجبا لذاته

على ان لا يحصر محال
 محصوره او لا يحصر
 سبب وجوده

فيكون

ك

كان اولى بان يكون واجبا لذاته والممكن لذاته واجب لذاته ههنا اما ان
 كان انتساق ماهيته لوجوده على سبيل الامكان كان للامكان امكان
 اخر ولزم ان يكون امكان الامكان ان يبا عليه ولزم التسلسل **اقول**
 ان قوله في ابطال كون الامكان عدديا فتعنتين حاله وقوله في الوجه الاول
 من ابطال كونه ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان انتساق ماهيته لوجوده
 على سبيل الامكان وكان للامكان امكان آخر ولزم التسلسل ليخرج
 من الامكان امر عقلي فبما اعتبر العقل للامكان ماهية وجوده حصل
 فيها امكان امكان وانقطع عندا تقطع اعتبارها وثمنا نكتة منغى
 الحق وهو ان كون الشيء معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده
 غير كونه الالتماس لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو الالتماس لعقله بل ينظر
 في الالتماس العقل يعقل لتما بصورته في عقله ويكون معقولا لتما
 لا ينظر حسدا في الصورة التي بها لعقل لتما والالحكم عليها بحكم بل يعقل
 ان المعقول تلك الصورة هو التما وهو جوهري ثم اذا نظر في تلك الصورة
 اي جعلها منطوقا اليها لا الة في النظر الى غيرها وجدها عرضا فتو
 في محل هو عقله ممكن الوجود هكذا الامكان هو كالة للعقل بها لغز
 حال الممكن في ان وجوده كيف نوض الماهية ولا ينظر في كون الامكان
 موجودا او غير موجود او جوهر او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان

معقولا

نظري وجوده او امكانه او وجوده او وجوده او عرضيته لم يكن
 بذلك الاعتبار امكانا لشيء بل كان عرضيا في محل هو العقل وممكنا في ذاته
 ووجوده غير ماهية واذا قدر هذا فالامكان من حيث هو امكان الاول
 لكونه موجودا او غير موجود وممكنا او غير ممكن واذا وصف شيئا من ذلك
 لا يكون حسنا امكانا بل يكون له امكان آخر بل محقق هذا حتى يكشف
 جلة اعتراضات هذا الفاضل على الامكان وعلى امثاله ونزول الحجة
 التي عرضت له وبعرض لم يسمع مقالة **قال** وثانها ان المحدث قبل
 وجوده ممكن الوجود لذاته فلو كان الامكان صفة موجودة لكان الشيء حال
 عدمه موصوفا بصفة موجودة وذلك محتمل **اقول** قد مر ان الامكان صفة
 المنصورا المتبدل في الوجود الخارجي والشيء حال عدمه يكون متصورا امكانا
 موصوفا بالامكان **قال** لا نقاب الجواب عن الاشكال الاول ان
 ذلك ما توجب على من يقول الشيء حال وجوده ممكن الوجود او حال عدمه
 ممكن العدم فاما من يقول الشيء حال وجوده ممكن ان يصير معدوما في
 الزمان الثاني لا يلزم هذا الاشكال وعن الثاني انه لا يلزم من صدق
 قولنا المناهض بشرط من كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا المناهض
 التي هي اصدا عنها ذلك المجموع غير قابل للعدم وعن الثالث ان
 وصف ثابت في الفهم لا يحق له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم

ما ذكره

ما ذكره
 انما تجيب عن الاول من وجهين احدهما ان نقول القول بالامكان الاستقبالي
 محال لانا اذا احكنا على الموجود في الحال بان لم يكن ان يعدم في الاستقبال
 فاما ان نقول امكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال او نقول انه
 لا يحصل الا في الاستقبال والا في الحال لان العدم في الاستقبال لا يحصل
 في الحال او نقول انه لا يحصل الا في الاستقبال والا في الحال لان العدم
 من حيث انه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال وحصول
 الاستقبال في الحال محال لحصول العدم الاستقبالي من حيث انه عدم
 استقبالي موقوف على شرط محال والموقوف على المحال محال فالعدم
 الاستقبالي محتمل الحصول في الحال واذا استحتم العدم الاستقبالي
 في الحال استحتم حصول امكانه في الحال ولان الامكان ما هيئته اضافية
 والامور النسبية لا تحقق الا عند تحقق المتضمن واذا استحتم الاجتماع
 هذه المتضمن استحتم تحقق هذه النسبة بل لا يمكن حصوله الا في الاستقبال
 لان امكان حصوله حاصل في الاستقبال لا في الحال فان قلت لانه وان
 في هذا الشرط متتم الحصول في الحال لكنه غير متتم في الاستقبال ونحن
 انما اسأله بالامكان بالنسبة الى الاستقبال قلت الامكان بالنسبة
 يوجد الابد وجود المتضمن استحتم تحقق هذه النسبة واما الثاني
 فلو ان نقول امكان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند حضور الاستقبال

فانما الاستقبال اجتماع
 هذين المتضمنين
 م

كان ذلك حكما بالامكان على الشيء بالنسبة الى زمانه الحاضر لان الاستقبال
عند حصوله يصير حاله اوجه بعبود اول الاشكال الثاني وان سلمنا الامكان
الاستقبال لكن الاشكال المذكور لا يندفع لان قولنا انه في الحال يمكن ان
يصير معدوما في الاستقبال فنقض إمكان سيرورة هويته محكوما عليها بالعلم
فلو كانت هويته غير الوجود ولكن ذلك حكما بانضاف الوجود بالعدم فيجوز
الاشكال المذكور **قوله** تصور الاستقبال في الحال معقول والمهمة
لان حيث هي موجودة او غير موجودة هي متصلة الى الوجود الخارج عن
الاستقبال او الى عدمه ليست متعذرة العقل والامكان الاستقبال هو
الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاستناد والنظر في ان إمكان عدم
يحصل في الحال وفي الاستقبال ليس نظرا في الامكان من حيث كونه
بل في حيث انه صورة في العقل وهو حاصل في وقت العقل في حيث
هي صورة عقلية ومتعلقة بالاستقبال من حيث هو إمكان ولا يزم منه محال
واما ان الامكان نسبة اضافية لا تحقق الا عند تحقق المتسلسل فقد ظهر
ان منتهى حاصله في الصور متعلق بالاستقبال واما قوله في الوجه الثاني
لابطال الامكان الاستقبال ان كان عدم الاستقبال لا يحصل الا عند
حصول الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف
على تصور الاستقبال وباتي كلامه معلوم الفاضل بما مر **قوله** وهو السوال

الثاني ان شرط كون الشيء قابلا للشيء كون القابل خاليا عما في المقبول
فاذا كان وجود الماهية وعدمها ناسبان الامكان والماهية لا تخلو عنها فاما
شيء مخلو عما في الامكان فنفس اتصافها بالامكان **اقول** الماهية لا تخلو
عن الوجود او العدم في الخارج واما عند العقل فمخلو عن اعتبارها والامكان
صفة لها من حيث هي كذلك هي متصلة الى الوجود او الى العدم **قوله**
ومن السوال الثالث ان حكم الذهن بالامكان اما ان يكون مطابقا للحكوم
عليه او لا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله ان الذهن حكم الامكان
على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيعود الاشكال
المذكور من انه شق او عدمي **قوله** لان إمكان الشيء وصف للشيء والذهن شيء آخر
فما للشيء المحكوم عليه بالامكان ووصف للشيء يستحيل تمامه بغير ذلك الشيء
لان يقال المراد من قولنا إمكان الشيء امر حاصله في الذهن ان العلم
بالامكان حاصله في الذهن وهذا حق لكنه لا يرفع السوال لان البحث واقع
من نفس الامكان لا عن العلم بالامكان **اقول** قد مر ان المطابقة اولى بغير
العلم لا بعلمه وتصور الامكان ليس بحكم عيني مطابق فيه الوجود وان اعتبر
المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقل كالمتر و
امكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بالامكان ومن حيث هو متعلق بتصور
العلم حصوله في الذهن ولا حصوله وهذا الجبظ يعرض من عدم التمسك بالعلم

العقلية والامور الخارجية **قال** وبجواب ان كونها جارية متغيرة
ممكنة امر ضروري والشك في الضرورية لا يستحق الجواب كما في شبهة
السوفسطائية **انور** قد انصف صفا في تشبيه هذه الشبهة تلك الشبهة الا ان كان
يجب ان يوردها هناك فان هذا الموضوع موضع التحقيق لا التشكيك **قال**
مسكده الممكن لا يوجد ولا يعدم الاسباب منفصل لانها لما استويا بالنسبة
اليه استحالة الترتيح الا للفضل فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترتيح الا
طرح ان ادعيت انه بدعي فهو ممنوع فانما عرضنا هذه القضية على العقل مع
توان الواحد نصف الاشياء وجدنا الثانية ناقصة والتفاوت يدل على تفاوت
الاحتمال بوجه ما الى الاول ومع قيام احتمال التقصص لا معنى للنقص التام وان
ادعيت ان برهاننا في البرهان سلبت صحة ما ذكره لكنه معارض بما موردها
لواستمر الممكن الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون صفا
ثبوتيا او لا يكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل وانما قلب الاستحالة
ان يكون وصفا ثبوتيا لان ثبوتها في الذهن فقط اوفيه وفي الخارج ولا ذلك
باطل لان الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جعله كمن يعتقد ان
العالم قديم مع انه لا يكون في نفسه كذلك ولو كان حكم في الذهن بالمؤثرية غير
للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشيء مؤثرا في نفسه ولا ان يكون الشيء مؤثرا
في غيره صفة ذلك الشيء وكانت حاصله قبل الاذهان وصفه الشيء لشيء في ذاته

الاشياء لا يعدم
الا بسبب منفصل

الا ان يقال الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد كما تقدم
واما الثاني وهو ان يكون له ثبوت في الخارج فهو اما ان يكون نفس المؤثر
والاشياء او امر معاير لها والاول باطل لاننا قد تعلم ذات المؤثر وذا الاثر
مع الشك في كون ذلك لمؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا
قدرة الله في كذا لا تعلم ان المؤثر فيه قدرة الله في الاثر هان منفصلا
في الواسطة والمعلوم معاير للمجهول فاذا مؤثرية قدرة الله في العالم ليست
نفس القدرة ولان مؤثرية القدرة في الاثر نسبة منها والنسبة بين الشئ ومثوقه
على وجودها والمتوقف على الشئ معاير له وانما ان كانت المؤثرية امر ازيد
فانها لما ان يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر واما ان يكون كذلك
بل يكون موجودا قائما بنفسه فان كان الاول كان ممكنا لذاته منفسرا الى المؤثر
مؤثرية المؤثر فيه فانه عليه ولنم التسلسل وهو محال وتقدير تسليمه في المحال
لنم ومن وجه آخر لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا امورا متساوية الى غير
النهاية وذلك استدعى كون كل واحد متلوا ايضا صفة وانما يكون متلوا ايضا
لعل يمكن منه ومن متلوه غيره لكن ذلك محال لان ما يشبه المتلوف في الشئ
مؤثرية منها وقد كان لا يتوسط هذا خلف وان كانت المؤثرية جوهرية
فانما سادته فهو محال لان مؤثرية الشئ في الاثر نسبة بين المؤثر والاشياء والنسبة
بين الشئ والاشياء لا يعقل ان يكون جوهرية قائما بنفسه ثم على تقدير التسليم فالمؤثر

زايدا

في وجود هذا الممكن هذا الجوهر او ذاك او هما وعلى التقدير ان يكون
مؤثره الذات المؤثرة في وجود الممكن ايداع عليه ولزم التسلسل
واما قلنا انه لا يكون ان يكون المؤثر بصفة عدمية لانها تقتضي الوجود
التي يصح عملها على العدم والمجول على العدم وعدم وتنقض العدم مؤثر
فالمؤثرية امر شوقي ولان الشئ الذي لم يكن مؤثرا فصار مؤثرا فاما المؤثرية
حصلت بعد ان لم يكن في صفة وجودية والافلعون فيما اذا صارت المذات
علمت بعد ان لم يكن ان يكون العلم امرا وجوديا ذلك نهاية الجمله فظهر
بما ذكرنا فساد كون المؤثر بصفة مؤسسه وكونها صفة عدمية فاذا في القول
بالمؤثرية باطل وثابتها ان المؤثر اما ان يرتفع الاثر حال وجود الاثر
او حال عدمه وهو باطل الاستحالة الجاد الموجود والثاني باطل
لان حال العدم لا اثر فلان تأثيره ان كان غير حصول الاثر عن
المؤثر فيشك الاثر فلا تأثير وان كان مغايرا فكلام فيه كالقلم في الاول
وثالثها ان المؤثر اما ان يكون تامثيرة في الماهية او في الوجود او في افعال
الماهية بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند علمه
الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند
عدم ذلك الغير وهذا محال لان السواد يستحيل ان يصير غير سواد الا يقال
نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بان يذليين سوادا بل نقول

يقضي السواد ولا سبق لانا نقول اذا قلنا في السواد فهذه تقييده والكل
تقصه موضوع ومجول لا محاله والموضوع لا بد من بقائه حال الحكم بخصوصه
ذلك المجول لا وسيله عنه فاذا قلنا السواد في الموضوع هو السواد
فلا بد وان يكون السواد مقفرا حال ذلك الفناء ان كان الثاني هو السواد
ايضا لانه ان لا يكون السواد منتورا في هذه الحالة فنلزم عند صدق قولنا
السواد معلوم كون السواد منتورا وغير منتورا وذلك محال واما ان قيل المؤثر
الشيء الوجود فذلك مرجح واللازم ان لا يقع الوجود وجودا عند فرض عدمه فكل
التاثير وموهم محال على ما مرر واما الثالث وموان فقال ذلك المؤثر اثر
في موصوفه الماهية بالوجود فنقول او لا لا يكون ان يكون موصوفه الماهية
بالوجود امرا وجوديا لانها مستدر ان يكون امرا وجوديا لم يكن جوهرا فاما
بما ذكرنا بل يكون صفة الماهية فكون موصوفه الماهية بها ان الماهية عليه ولزم
التسلسل واذا لم يكن الموصوفه امرا ثبوتم استحالة جعلها اثر للمؤثر
ثم قلنا ان يكون امرا ثبوتم استحالة اسنادها الى المؤثر لان المؤثر اما ان
يؤثر في ماهيته او وجوده ويعود الاعم المقدم واذا ثبت انه لا يكون
اسناد الماهية والوجود وانتساب حدما الى الآخر الى المؤثر كانت
الماهية الموصوفه بالوجود عينه عن المؤثر فثبت ان القول بالتاثير
باطل ورابعها انه لو افترج احد طرفي الممكن على الآخر الى المرجح

لا يفسد ربحان العدم على الوجود الى المرحح لكن ذكر تج لان المرحح موثر
 في الترحيح والموثر لا بد له من اثر والعدم في محض فيستحيل اشارة الى
 الموثر فان قلت علة العدم عدم العلة قلت هذا خط لان العلية
 مناقضة للعليه التي هي عدم والعليه ثبوتها لموصوف بها ثابت وال
 فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة وهو محال ولان العدم لا يميز
 فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعله علة والبعض معلولوا وكذا
 ان تلك القصة بد منه والقوات منها ويرساير البدئيات في العقل
 محال وانها ولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب له وجود و ذلك الرمز
 لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا يستدعي موصوفا موجودا
 وليس هو ذلك الممكن لان قتل وجوده معدوم فلا بد من شي اخر يعرض
 له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن وذكر هو الموثر اما المعارض
 الاولي قد فوجعا لان ذلك التقييم قد توجه فيما يعلم وجوده بالضرورة
 كما اذا قيل لو كنت انا موجودا في هذه الساعة لكان كوفي فيها اما ان يكون
 عدما وهو محال لانه نقض لللاكون فيها وهو عدو وينقض العدم ثبوت
 او يكون ثبوتا وهو اما عين الذات فلزم ان لا تنفي الذات عند الاستق
 حصوله في تلك الساعة او ايداعه فكون ذلك الزايد حاصله في تلك
 الساعة وزم التسلسل ولما كان حصوله في هذه الساعة ينفي الى هذه

الاقسام

الاقسام الباطلة وحب ان لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر ان هذا
 التقسيم مبطل للبدئيات اما المعارضه الثانية فهي كذلك ايضا لان الاصلا
 وان كان في محض الحش كمن لانواع في الحدوث والتقسيم الذي ذكرناه قد
 لانه يقال ان حدث هذا الصوت مثلا فاما ان يكون حدثا حال وجوده
 او حال عدمه فان حدث حال وجوده فقد وجد الموجود وان حدث حال عدمه
 فقد وجد عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل للضروريات اما المعارضه
 الثالثة فهي ايضا كذلك لانه يقال لو حدث هذا الصوت لكان الحادث اما الثانية
 او الوجود او موصوفه بالماهية بالوجود فان كان الاول فقد اقلبت ليس
 بصوت صوتا وان كان الثاني فقد اقلبت ليس بوجود وجودا وكذلك
 الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبدئيات وهما اشكال وهو ان
 لغا دحين في البدئيات ان تقولوا لما عجزتم عن التقدم في مقدمات هذا
 التقسيم مع انكم علمتم ان محتمه باطله لزم منه تطرف التقدم الى البدئيات
 اما المعارضه الرابعة قد فوجعا لان العدم في محض فيستحيل وصفا المحتم
 ولا ينفي الى المرحح اقول التفاوت بين قولنا ترشح احد المتساويين يكون
 مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنى يدل على تطرف الاستعمال الى الاول
 فلا يكون تقسما مائلا ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون سببا للتفاوت
 في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم نفسه فلا تفاوت ولا ذكر

ث

مواضا في الجواب واما اقامة البرهان على ذلك الحكم الضروري فليس
لشي لان وجوب الحكم المتصفي لوجود الموضوع لا يمكن ان يكون قائما
بالموتور لان وصف للممكن ووصف للشي مستحيل ان تقوم بغيره والقائم
بالموتور ان كان ولا بد منه فهو الايجاب الوجودي وان كان ذلك الوجود
امر عقلي كسائر الصفات ويكون قائما بالمقصود من الممكن عند الحكم
محدوثه واقول من راس ان البرهان الذي اقامه مبني على حكم هو قوله
الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذه القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان
كل مسبب فله سبب وفي قولنا ترجح احد المتساويين يحتاج الى مرجح
هذا المعنى يعينه موجود ولكن بعبارة اخرى فاذا ان البرهان الذي
اقامه مبني على ما صنعنا الحكم البداهي المذكور الذي عدل عنه الى ذلك
البرهان فقد وضع من ذلك ان ذلك البرهان فضلة غير محتاج اليه واما
المعارضه الاولي فالموتورية المذكورة فيها امر اضافي ثبت في العقل عند
العقل صدور الاثر مما فان العقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو
الموتور في سائر الاضافات وعدم مطابقة الخارج لا يقتضي كونه
جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم بثبوت في الخارج ولم يشك في الخارج
واعتماد كون العالم قدما مع كونه ليس بقدم الذي يشك في الجمال
يدل على ما ذكرنا لا على ما اورد في مثاله وعدم مطابقة الاقتضي ايضا ان

الموتور

الموتور

لا يكون شي موتورا اصلا كما قال بل اذا حكم بثبوت في العقل فقط فثبته
ثبته في العقل ون الخارج وقوله الموتور تصفه قبل الاذهان
وصفه الشي مستحيل ثبوتها بغيره فجوابة ان كون الشي بحيث لو عقله عاقل
حصل في عقله اضافة لذلك الشي الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان
الا الذي حصل في العقل فان ذلك مستحيل ان يحصل قبل وجود العقل
واما قوله الا ان قال الموجود في الذهن هو العلم بالموتور لکن ذلك
لا يفيد كما تقدم محوابة التصحيح ان الموتورية غير العلم بالموتور مع كونها
ثابتة في العقل لا ما حال عليها فثبوتها تقدم والقول في باقي كلامه في فساد
كون الموتور موتورا هو ما ذكرنا واما محجته على ان الموتور ثابته لا انها
تقتضي الا الموتور فقدمت بيان فسادها واستدل بالوجود الموتور به علم كونها
ثبوتها لا يقتضي كونها ثبوتها لان العقل كافي سائر الاضافات وقوله
في الجواب ان مثل هذه التقييمات مبطل للبداهيات كما اذا قيل كونه
ساعة الساعة اما ان يكون ثابتا او لا يكون الى آخر كلامه ليس كما قاله
لان الكون في الزمان امر عقلي يعرض للمكون مشروط بوجود الزمان
التعلق ويعني كون المكون بحيث ان يعرض لذلك عند فناء الزمان
ولا يتسلسل ولا يترجم منه ما يبطل البداهيات واما في المثال الثاني فتسمية
التاسيس بان يحصل اما في حال وجود الاثر او في حال عدمه وبما باطلا

قايما

الموتور

صالح

فليس كذلك لانه ان اراد حال وجود الاثر زمان وجوده فليس مستحيل
ان يؤثر الموتر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها تكون
هذه الصفة وان اراد به مقارنه الموتر للاثر الذائبة فذلك مستحيل وانما يؤثر
فيه لانه حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وتعقل المسكين بقولون
الموتر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست حال الوجود ولا حال العدم
وقوله في الجواب ان هذه التسمية مطلقة للضرورة باطل دال على تحريم
في اثبات هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيها ما تقول المسكين من الماهية
الذي لا يتولون بقاها العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون الذي يوجد
في الآن الثاني يصدر من موجوده في الآن الذي قبله تكون التاثير
سابقا على الاثر يأتى نقع بالقياس الى ما حصل بعده سواء كان الاثر
موجودا في ذلك الاثر تأثيرا معدوما وتكون الاثر في آن التاثير
غير موجود وفي الآن الذي يصير موجودا لا يكون مقارنا للعدم والتاثير
في المعارضة الثالثه وقوله تأثير الموتر اما في الماهية او في الوجود
او في اتصاف الماهية بالوجود بجواب عنه بانه في الماهية قوله ذلك
لان كون السواد سوادا بالغير يجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم
الغير جوابه انه اذا فرض السواد وجب سوادا بته سبب الغرض وجوبا
لاحقا مترتبا على الغرض ومع ذلك الوجوب يشترط تأثير الموتر فانه يكون

التاثير من المسكين

الثاني

لما فرض موجودا او اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد الموتر السواد
على سبيل الوجوب وتكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد
الفرق بين الوجوديين في المتطوع وهذه الصفاطة من جهة اللفظ المشترك
لان الوجوب يدل على المغيز بالشركة اللفظية وايضا اذ قلنا في السواد
معناه ان السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده وتكون
على غير الحاصل على المنتهز منه لا على الموجود الخارج فان الوضع
والكل كونان في العقول ولا كونان في الخارج اصلا وهكذا القول في
وصول الوجود من موجوده والن قيل تأثير الموتر في جعل الماهية موصوفا
بالوجود كما هو رأى القائلين ان المعدوم شي لم سعلق ذلك بوصف الماهية
بالوجود لان ذلك امراضا في حصول بعدها فما المراد من تأثير الموتر
موصف الماهية الى الوجود ولا يلزم ما ذكره من المحال وظهر من قوله في الجواب
من هذه المعارضه من خطئه وتحريمه وقد سبب ذلك تارة في النظريات
التارة في البندهيات والتاثير المعارضه الرابعة فقوله امتقا والعدم الى
وضع محال لان العدم نفس محض ليس شي لان عدم الممكن المسكوك
الطرف ليس لينا محمضا وتساوي طرف وجوده وعده لا تكون الا في
العقل فالمرجح لا يكون الاعتقالي وعدم العلة ليس نفس محض وهو ممكن
في الشرح صحيح العقل ولكونه ممتازا عن عدم المعلول في العقل بحوز الاعمال

هذا العدم بذلك العدم في العقل وقوله العلية متافضة للاعلية الى آخره
فقد مر وجه الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها
انما هو تأكيد للمعارضة **مسئلة** الممكن لذاته لا يجوز ان يكون احد الطرفين
به اولى لانه مع تلك الاولوية اما ان يمكن طرفي الطرفين الآخر والامكن
فان امكن فاما ان يكون طرفا به لسبب والاسباب فان كان لسبب امكن
تلك الاولوية كما في في تقاد الطرف الراجح بل لا بد لي من عدم سبب الطرف
المرجوح وان كان لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا العلة وهذا لان
المتساوي اتقى من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوي فيما يشتم حال
المرجوح كما كان اولى وان لم يكن طرفي المرجوح كان الراجح واجبا والرجح
ممتعا **اقول** ما ذكره نقض نفى الاولوية مطلقا ولما قيل ان يقول الطرف الاخر
يكون اكثر وقوعا واشد عند الوقوع وان شرط للوقوع وانت ما برهنت
ذلك وقد قلنا في محان العدم في الموجودات الغير القارة كالصور والحكا
ان العدم لو لم يكن اولى بها لجان عليها التفاء واجيب عنه بان كل فنانة
الممكن لذاته لانه الممتنع بعين ونقاء الغير القارة ممتنع لعينه **قال** مسئلة
رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجود ملحق بوجود اما السابق فلانه لا يمكن
صدور عن الموشر على الاصلون عنه لم يوجد وقد دللنا على ان الرجحان لا يحصل
الاعم الوجوب واما الاصح فلان وجوده يثبت في عدمه كان متناهي الامكان

الممكن لذاته لا يجوز ان يكون
احد طرفيه اولى بالآخر

رجحان الممكن لذاته مسبوق
بوجوده ملحق بوجود

عدمه فكان مستلزما للوجوب واعلم ان شيئا من الممكنات لا يمكن
عن هذين الوجودين لكنها خارجان لاداخلان **اقول** قد مر بقرين
هذين الوجودين والتفرق بينهما فمما مضى ولما كان الممكن لذاته لا يمكن
من الوجود او عن العدم فهو لا يمكن في كل واحد من حاله عن هذين
الوجودين لوجوده او لعدمه وهو لا يقضي شيئا منها كما يقضي احد
الطرفين لذاته وهذا معنى قوله لكنها خارجان لاداخلان **قال**
مسئلة علم الحاجة الى الموشر الامكان لما سبق لا الحدوث لان الحدوث
كيفية في وجود الحدوث تكون متاخرة عنه والوجود متاخر عن
ما يشر القادر فيه المتاخر عن احتياج الممكن اليه المتاخر عن علة
الاحتياج اليه فلو كان العلة هي الحدوث لزم تاخر الشيء عن نفسه
لما ثبت احتججا بان علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج
العدم الممكن الى الموشر وهو محتمل لان التاثير يستدعي حصول الاثر
والعدم نفى محض فلا يكون اثرا جوابه ما قيل ان علة العدم عدم العلة
رفيد ما فيه **اقول** الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو وصف
الوجود الموصوف به والصف متاخرة به بالطبع عن موصوفها والوجود
الموصوف به متاخر عن موشر ما يشر مرجده بالذات تاخر المعلول عن
العلة وما يشر الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تاخر

علة الحاجة الى الموشر الامكان
لا الحدوث

بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات وجميعها اربعة ماخرات
 اثمان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضى امتناع كون الحدوث علة
 للاحتياج وقد قالوا في معارضهم الامكان صفة للمشي فهو متاخر عنده والمشي
 متاخر عن تاثير الموش فيه والتاثير متاخر عن الاحتياج المتاخر عن
 وهي فاصلة ان الممكن الموصوف بالامكان ليس متاخر عن تاثيره
 الموشر اما المتاخر عن وجوده او عديم المتاخر عن ذاته اللذين هما
 احتياج الموشر ثم الى علة الاحتياج والفايكون يكون الامكان علة الاحتياج
 مع الفلاسفة والمتاخر عن من الممكن والفايكون يكون الحدوث علة
 مع الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة لزوم احتياج العدم الى
 الموشر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس فييا صفا ولا مانعا من ان
 يكون معلولا لعدم العلة كما في القول فيه وقد تبين ان ذلك مشتمل على فساد
قال مسله الممكن حال بقائه لا يستغنى عن الموشر لان الحاجة الى الامكان
 والامكان ضروري للمشي للمعية الممكن في ادا محتاجة لايقال ان حال
 البقاء اول بالوجود لانا نقول هذه الاولوية المعينة عن المرجح ان الممكن
 حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن الموشر حال الحدوث وان لم
 حاصلة حال الحدوث فهو امر حدث حال البقاء ولولا حصول الاستمرار فالشيء
 حال استمراره مغفرا المرجح احتجوا بان الموشر حال بقائه الاثر اما ان يمتنع

المتك حالي بقائه لا يستغنى
 عن الموشر

لوقية تاثيره او لا يكون فان كان له فيه تاثير فذلك التاثير ان كان الوجود
 الذي كان حاصلا منه محال لان تحصيل الحاصل محال وان كان امر احديدا
 فان الموشر موشرا في الجدي لا في الباقي وان لم يكن فده تاثيره اصلا امتحان
 ان يكون له فيه اثر واجواب اما لا نقى بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقائه
 الاثر بقائه الموشر **قول** القول بالممكن حال بقائه محتاج الى الموشر فهو
 قول الحكما والمتاخر عن من المتكلمة وبعض منهم يعرفون به الموجد ويمر
 اليقين والاعتراض بان الموشر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تاثير
 لم يستعمل على غلط فان الموشر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال العدم و
 تحصيل الحاصل محال اما ان منه وانما ان الموشر بقائه البقاء بعد اصلا
 فانه وان كان امر احديدا كان الموشر موشرا في الجدي لا في الباقي جوابه
 ثم تاثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث
 فهو موشر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله في كونه
 انفس بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقائه الاثر لبقاء الموشر ليس بشيء
 ان البقاء المستفاد من الموشر امر جديد لولاه لكان الاثر قابلا
قال تقسيم الموجودات على راي المتكلمة الموجود
 اما ان يكون قدما او محذورا اما القدم فهو الذي لا اول لوجوده وهو
 الله سبحانه والحدث ما لوجوده اول وهو ما عداه قالت الفلاسفة

تقسيم الموجودات على راي المتكلمين

معينهم قولنا كان الله موجودا في الاول اما ان يكون عديميا او وجوديا
والاول باطل والا لكان قولنا ما كان الله موجودا في الازل ثبوتا
مكون المعدوم موصوفا بما يوصف الوجودي وهو محال صحت ان
ذلك المعنى موجود وهو اما ان يكون غير ذات الله تعالى او غير الاول
باطل لان كونه في الازل غير حاصل الا في الازل والآن هو الازل
فكل ما وجد في الازل وجد في الازل حرف لكن ذات حاصله الازل فكونه
في الازل امر زايد على ذاته وذلك لان كان موجودا في الازل فقد كان في
الازل مع الله غير ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته
وهو الزمان فالزمان موجود في الازل قال المشككون معنى كون الله
قديما انه لو قد زمانه لانها يه لها لكان الله موجودا معها باسرها
وَمَا يُعْرَفُ ذَلِكَ اَنْ لَوْ اَعْتَبَرَ الزمان في ما هي الحدوث والقدم لكان
ذلك لزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قدما مع انه ليس
لزمان آخر فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان واذا
عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا في
اعتبره حدوثه زمان اخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان اخر واذا
الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان اخر فليعقل مثله في
المواضع **اقول** صفات الله عند من يقبل بكونها زارة على ذلك

محدثا ولذا لم يكن من الصواب ان يقول ومواده وصفاته وفي الحديث
يقول وهو ما عداه وعدا صفاته والشبه التي اوردتها للفلاسفة
التي فيها مولا جهم وليس بشيء فان قال كان الله موجودا في الازل
منفردا لانه تفيض ما كان كذلك ولو كان القرض ثوبا لكان المودع
موصوفا بصفة ثوبته اقول قد مر ما في هذه الطريقة من الغلط وايضا
فمن كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وحده
فمنه ولا يكون شي من المعدادات موصوفا بهذه التقسيم وان جعل بازائه
لما كان معدوما موجودا في الازل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا
بشيء من صفات المكون لولا ان الخالف موضوعها وان اراد بذلك
الكون واللاكون تحمول على الله واللاكون تحمول على المعدوم يكون
الكون وجوديا كان ابراهيم قضيت بدل مفرد من حيث هو والكلام على مثل
هذه المناقضة وفساده بما ذكرناه مرارا وللفلاسفة شبه غير هذه
انهم انما يسمونها في ذكرها واجواب عنها وقوله قال المشككون معنى
ان الله تعالى قديما انا لو قد زمانه لانها يه لها لكان الله معها كلام
ارادتها كل المشككين فان كون الشيء مع الشيء لا يتحقق الا فيما كان في زمان او
في زمان والمحققون منهم يقولون معناه انه غير متبوق بغيره الا يقال
السبق ايضا لا يتحقق الا بتقدم زمان لانهم يقولون سبيل السابق من لا يتضح
كلونه زمانيا

في الازل ان يكون
سابقا في الازل

خاص القديم والحديث
القديم يستعمل سناد
الى الفاعل

قال خواص القدم والمحدث مسئلة انفق المكون على ان القديم
يستعمل استناده الى الفاعل واعتقت الفلاسفة على انه غير متسلسل زمانا
فان العالم قديم عندهم زمانا مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلاف
في هذا المقام لفظي لان المتكلم لم يسعوا من استناد القدم الى المؤثر
الموجب بالذات ولذلك زعموا ان الحال هنا ان تعاليمه الله تعالى
وعلمه قدما من مع ان العالمية والقادرية معللة بالعلم والقدرة وزعم
ابو هاشم ان العالمية والقادرية والحجية والموجودية معللة بحجة خاصة
مع ان الكل قديم وزعم ابو الحسين ان العالمية حاله معللة بالذات وهو
وان كانوا يتسعون عن اطلاق لفظ القدم على هذه الاحوال لكنهم يقولون
المعنى في الحقيقة انما ذهب المتكلمون الى ان القدم يستعمل استنادا
الى الفاعل لا لقولهم على الحاجة هو الحروف فان هذا القول يخص القدم
كما ترى لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محورش والاحوال التي ذكرها
عند مشبهها ليست موجودة ولا معلومة فلا توصف بالقدم على ما ذكره
في تفسير القدم ما لا اول لوجوده لان تغيير التفسير ونقول القديم ما لا
اول لثبوته على لغير الوجود والشئ عند متروك فان لكنه نقول سندا ما
قاله المتكلمون وليس عند بعضهم معانها واحدا وياو الحسين لا نقول الحال
يلزمه ان يقول لكنه يقول العالم صفة لله قديمه معللة بالذات واما صاحب ابى الحسين

ومع ان القدم
مهم

نحوه

نحوه

مقولون بصفات لكنهم يقولون لا هي الذات ولا غيرها ولهذا لا يطلقون
المعلولية عليها واكتفى في ان جميعهم اعطوا معنى القديم في الحقيقة على تحذير
الصفات مع انهم فان اباهم عن اطلاق لفظ القدم عليها ليس بحقيقي
قال واما الفلاسفة فانهم انما جوزوا استناد العالم القديم الى
البدى تيم لكونه عندهم موجبا بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا
بالاختيار لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم وامتساح استناده الى
المختار **اقول** اختلفوا ايضا في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون
اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالضم الذي يفسر المتكلمون الاختيار به
وذلك لانهم يقولون بوجود صدور الفعل عنه تيم ايماء المتكلمون يقولون
دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجود الصدور نظرا الى قدرته وادائه
ومع بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا ويقولون انه تيم مختار صد الظنير
المسا ومن على الاضطر لا مرجح **قال** مسئلة اهل السنة والجماعة انفقوا القدم باسم
وهي ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان بلغوا في انكاره لكنهم قالوا به
في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات
والثابت في الازل على هذا القول امور كثيرة ولا معنى للقدم الا ذلك
اما القول بقديم سوى الله تعالى وصفاته فقد انفق المسلمون على انكاره لكنهم
عقولوا فيه على السمع لان دليل النعناع لا يدل الا على نفي اللين واما على نفي

فظهر من هذا اتفاق العلماء
على حوز استناد القدم
الى الموجب القديم

اهل السنة ائمة الصواب

قدم غير قادر ولا حتى فلا **اقول** اهل السنة لا يعترفون بانثبات القفا
لان القدم عيان عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون
بالمتغير الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالمتغير ولا في
الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري المقلد
لغيره من الثنوي والوجود ولا يقولون بوجود القدم والاحوال
الموجودة الخمسة بقول ابي ششم وحده فانه غلط في العربية والعالمية والحكيمة
خاصة هي الالهية والسليمة اذ لا على نفي القدم منها بيان ان كل مكرر محض
وذلك يدل على حدوث ما سوى الله واما بدليل التمايز فلا يمكن نفي القفا
اذا كانوا احياء عاقلين مريدن الا انهم غير قادرين لان امتناع التمايز
اما حدث عند كثرة القادرين واما الادلة السميعة فكثيرة **قال** وات
الحريتين قد اشبهت خمسة من القدم اثنان حيان فاعلان ومما البارك
والنفس وعنوان النفس ما يكون مبدأ للحيث وهي الارواح الشريرة والساوية
رواحد متفعل غير حي وهو الهبولي واثنان لاجيان ولا فاعلان ولا منفلا
ومما الدهر والخلقة اما قدم البارك في قول ليل عليه مشهور واما النفس
والهبولي فهو ناسا على ان كل محض مسبوق بمادة فقلوا لو كانت النفس
حادثه لكانت ماديه وما دتها ان كانت حادثه اظهرت المادة اخرى الى نهاية
وان كانت قديمة فهو المظن واما الهبولي فان كانت حادثه انفردت الى مادة اخرى

الى نهاية وان كانت قديمة فهو المظن واما الهبولي فان كانت حادثه
فيستلزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب واما الدهر
فان الزمان غير قابل للمعدم لان كل ما يصح عليه العدم كان عديم بعد وجوده
بعديته ما ينفك فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا محال فاذن
قديم من فرض عدمه لذاته محض فكون واجب لذاته واما انخله فهو ايضا واجب
لذاته لان الواجب لذاته هو الذي شهد صريح العطرة بامتناع ارتفاعه
والغضا كذلك لانه لو ارتفع لما بقيل بهجات ممتيزة بحسب الاشارات وذكر
غير معقول **اقول** هذه حكاية من ذهبهم وما يصح الوجود لا يعلم عليه ومما
ان ذكر يا الطبيب لوازي الى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول
في القدم الخمسة وسياتي القول في كل واحد منهما **قال** مسلمة زعم عبد الله
بن سعيد منا ان القدم صفة وزعمت الكرامية ان الحدوث صفة ومما باطلا
لان القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثه
فيعلم التسلسل **اقول** لا يعلم على عبد الله بن سعيد شي الا انه يقول كل ما ليس
القدم داخل في مفهومه فاذا وصف بالقدم اصحبه الى صفة زائدة عليه
القدم واما القدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديما ولكن امره ان يقولوا صفة الحدوث
ليست بوجوده على ما وكيف يوصف بالحدوث ولما ان نقول الصفات
لا يوصف بالقدم والحدوث لان الاتصاف بهما من شأن الذوات **قال**

القدم والحدوث صفتان
ام

كل حدث فهو مسبوق
بمادة ومدة

الدار على ص

مسألة دعت الفلاسفة أن كل حدث فهو مسبوق بمادة ومدة أما المادة
فلأن الحدث مسبوق بالمكان وهو صفة وجودية متفارقة لصحة اقتضائ
القادر عليه لأن صحة اقتدار موقوفه على كونه مملكته في نفسها ولو كان
امكانها نفس صحة اقتدار القادر عليه لم توقف الشيء على نفسه فثبت
ان الامكان صفة موجودة وهي سابقة على وجود الممكن مستند على محله وهو
المادة والجواب عنها ما مر في مسأله المعلوم **اقول** يا مبر في مسألة
المعدم غير ان الامكان لا يكون ان يكون ثابتا حاله العدم لان الفوات
المعدومة تنتج عليها التغير والخروج عن الذات فلا يمكن ان تنصف بالامكان
ثم ان ذلك يثبت في حجتهم الثانية بان مقتضى الامكان المحمول عليه العرفي
ان يكون ثابتا وهذا لم يجعل الامكان صفة للمعدم بل ما اوجب القوة
ثابتا ان يكون الموصوف موجودا وان كان ما يقول اليه الممكن معدوما في
التحقق في هذا الموضوع هو ان الامكان يقع بالاشراك اللفظي عند علمه في
احدهما كما قال بل الاستتاع وهو عند صفة عقلية لوصفها بكل ما عدا الواجب
والمنتهى من التصورات ولا يلزم من انصاف الماهية بها كونه ماديا والتساوي
الاستعداد وهو غير موجود عند معدوم في نوع من انواع جنس الكيفية اذا
كان موجودا وعرفنا وغير ما قبل بعد الخروج الى الفعل محتاج الى العلم قبل
الخروج الى محال وهو المادة فمد البعث معهم بحال ان يكون في اثبات ذلك

شيرة

الفرق

العرض وبه **قال** واما المادة فقالوا كل حدث تقدمه قبل وجوده
ولكن التسليم ليست نفس العدم فان العدم قبل كالعالم بعد وليس العدم
بعد شيء صفة وجودية فستدعي موصوفا موجودا فنقل ذلك كحدث في
موصوف بالقبلة الى اول ههنا قبلات لا اول لها والذي يلحقه القبلة
لذاته هو الزمان فههنا زمان لا اول له والجواب ان تقدم عدم الحادث
على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لكان تقدم عدم كل واحد من اجزاء
الزمان على وجوده بالزمان وان كان تقدم البارحة على هذا الجز من الزمان
بالزمان فنزاه ان يكون اذتها زمانيا وان يكون الزمان زمانيا وبها محالات
اقول انهم يقولون القليلة والبعدي بلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان
سبيل الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان في مفهومها احتجابا في مسبوقتها
بعد وقبل الى زمان اما اجزاء الزمان فلا تحتاج الى غير انفسها ولا العدم
بالتقاسم لانهما في كونه بعد او قبل الى غيرها واما البارحة وكل ما هو علة
الزمان او شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث
يعتقها الوهم على الزمانيات فخذ اما قوله ههنا **قال** مسأله العدم لا يصح على
القدم ولما كانت هذه المسألة احدي مقدمات مسأله الحدوث راينا ان
مذكرها هنا هناك **تقسيم** الممكنات على راي الحكماء المحال
فقد يكون سببا لقوام المحال اما بان يقتضي الحال وجود المحال ثم يصير نفسه محال

العدم لا يصح على القديم
تقسيم الممكنات على راي الحكماء

فذا وبان يقتضي الاثر طول مرثته فذ وعلى التقديرين لا يلزم الدور فالجمل
الذي مقوم بما يحل فيه مستحق بالهيولى والمحل المقوم نفسه المقوم لما يحل فيه
لستى بالموضوع فهو اخص من المحل لمكون عدمه من عدم المحل **اقول**
المحل قابل للحال فلا يكون عندهم فالعلاقة فالقول بان يقتضي الاثر طول
مرثته فذ غير معقول عندهم والمراد منهما من الحال الذي يكون سببا لتقوم
المحل بينهما هو الصورة ومن المحل الهيولى ويردون بهذا البيان ان
امساع الاعمال بينهما لا يحتاج كل واحد منهما الى الآخر لا يقتضي الدور والحال
الذي لا تقوم مجله هو العرض ومحل الموضوع **قال** اذ عرفت ذلك فتنظير
الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض او لا يكون وهو الجوهر والجوهر
اما ان يكون في محل وهو الصورة او يكون محلا وهو الهيولى او مركبا من الصورتين
والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء او لا محلا ولا مركبا منها وهو اما
ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التفسير وهو النفس ولا يكون متعلقا وهو
العقل واما العرض فهو اما ان يقتضى سببا او فتمه او النسبة ولا فتمه اما
النسبة فبسبب اقسام الالين وهو الحصول في المكان والتمتع وهو الحصول
في الزمان او في طرفه وهو الالين والمضاف والنسبة المتكثرة وهو النسبة
المتكررة والمكرر هو كون الشيء محاط بعينه الذي مقلاتفله وان
تفعل وهو التاثير وان تفعل وهو التاثير والوضع وهو التمسك بالحاصلة

شبه

الجسم

الجسم بسبب ما بين اجزاء من النسب وما بين ملك الاجزاء ومن الامور الخاصة
منها من النسب ما العرض الذي يقتضى التمسك فاما ان يكون تحت مقسم
الى اجزاء مشكلا في حد واحد وهو الكيم المتصل او لا مشكلا في حد واحد
وهو الكيم المنفصل اما المتصل فاما ان يكون الاجزاء المقترضة فيه بحيث
يوجد معا واما ان لا يكون كذلك والاول وهو الكيم المتصل الثاني والذات
وهو اما ان يكون ذاتا بعد واحد وهو الخط او ذاتا بعدين وهو السطح او ذاتا
بعدا وهو الجسم التعليلي واما الكيم المتصل فغير الذات فهو الزمان واما الكيم
المنفصل فهو العدد واما العرض الذي لا يقتضى نسبة ولا فتمه فهو الكيف
واقسامه اربعة احدها المحسوسات بالحواس الخمس والثانية الكيفيات
النفسية والثالثة الهئية اما للدفع وهو القوة واما لتأثير وهو اللاتوقه
ورابعة الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة بالاستقامة والاعتناء
واما المنفصلة كالقائمة والتركييب **اقول** في قوله او مركبا من الصورتين
الهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء نظرا فان الحكي لا يستعملون للاستقراء
تمنا ولا يحتاجون اليه بل يقتضون الجوهر الى الجسم واجزاءه والى ما ليس
بجسم ولا باجزائه وهذه قسمه حاصرة ويسمون القسم الاول بالذات والقسم
الثاني بالمفارقة ويقسمون الاول الى نفس المادة والى ما مقومها والى
ما مقوم بها والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة وما جنة الجسم

الثاني وهو

والثالث هو الجسم واما الفارق فاما ان يتصرف في الماديات او لا يتصرف
 وبما النفس والعقل واسماء النواع الكيفية اما النوع الاول فيسمى الانفعال الثاني
 والانفعال الثالث والاول راسخة كقوة الدم والثاني غير راسخة كقوة الحجر واما
 النوع الثاني فيسمى بالحال والمملكة اما الحال فسريرة الزوال كعضب الحليم
 واما المملكة فبطي الزوال كصخرة الصحاح واما النوع الثالث فيسمى بالقوة
 واللاقوة وليس اسم القوة للدفع فقط فان الصلابة قوة وهي تتولد
 لا تسفل بسرعة والبطولة لا قوة وليس تشار عن شيء بل هو ما يتقطع الحركة
 بسبب مسافة قليلة فالقوة اسم الاستعداد بسبب فعل الشيء بسهولة او
 سفعل بعسر واللاقوة اسم الاستعداد بسبب فعل بعسر او سفعل بسهولة
 والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر **قال** اما المتكلمون فقد انكروا وجود
 الاعراض الشبيهة اما الاضافية فلا تها لو كانت موجودة لكانت في محتمل وصلوها
 في محتمل فبشيء من ذاتها ومن ذلك المحتمل وكان غير ذاتها وذلك الغير ان يكون
 حالاً في محتمل ويكون صلوا زائداً عليه ولم التسلسل ولان كل حادث يحدث
 فان الله يكون موجوداً معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صف وجوده
 لزم حدوث الصف في ذات الله ولان الاضافة لو كانت صف موجودة
 لكان وجودها غير ما هيته بنا على ان الوجود وصف مشترك فيه من كل الموجودات
 فحصل وجودها لما هيته اضافة في وجودها وما هيته وكل الاضافة سابقة

تعريف القوة واللاقوة
 محتمل كوجود الاعراض
 الشبيهة

على تحقق الاضافة الموجودة تكون الشيء موجوداً قبل نفسه هف واما نسبة
 الشيء الى الزمان فلو كانت صف وجوده لكان لها نسبة اخرى الى ذلك الزمان
 ولزم التسلسل وكذا التناثر لو كان صفه زائداً لكانت الصفه كقوة تها
 معتقرة الى موثر وكان تهاشر الموش فيها صفه اخرى ولزم التسلسل وكذا القول
 لو كانت صفه زائداً لكان موصوفه الذات بها صفه اخرى **اقول** لو كانت
 هذه المقولات نسبة لكانت انواعاً لجنس الكيف حال هو النسبة ولم يكن
 احداً ساعاليه وهم لا يعنون بها ما دخل النسبة في ذاتها بل ربما عرض
 لها النسبة الى الاضافة فيان مفهومها النسبة وستدعي تكرار النسبة واما كون
 الاضافة عرضاً حالاً في محتمل فلولها في ذلك المحتمل لا يكون اضافة بل الاضافة
 تعرض للمحال الى المحتمل للمحتمل الى المحال بعد التحول كما تعرض للراس ولذالك
 الراس والتحقق ههنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون الا في العقل ولا
 يكون في الخارج الاكون الموجود حدث في العقل من صفه الاضافة
 فان ولادة شخص من شخص امر موجود في الخارج واذا تصور العاقل
 لعقل الحق في احداهما ونوة في الاخر ولا يلزم التسلسل لان الابوة اذا فحتمت
 الشخص فان كان ذلك العوض اضافة اخرى لكانها لا يكون بالوة اخرى فان
 لا تسلسل الابوة وتلك الاضافة ايضا امر عقلي ولا تسلسل لانها تسقط عند
 وتوقف العقل ومع يقولون ان الله صفات اضافة كالاول والاخر والحق

والبارق والمبدي والواجب وغير ذلك من مضمون القول بهذه الصفات غير
 المعينة الزمانية تدعى **قوله** حصول الوجود لما فيه اضافة بينهما فليس
 بشي لان الاضافة بينهما ليست الابعثى الانضمام وليس ذلك مما نحن فيه
 بشي **قوله** الشئ في الزمان يشبه كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده
 المنكسر **قوله** اما النسبة فلحتم بعد ثبوتها **قوله** اما اننا نترقب كل ما نترقب من هذه
 المقنولة بل يريد **قوله** التاثير الصادر عن الموش في زمان غير فان الذات
 كقطع السكين اللحم فان الجسمين متدايقان في زمان واحد فالهسة الحاصلة
 للسكين هي **قوله** له هوذا لقطع لا قبله ولا بعده من المعينة بان نقول **قوله** عليه
 الانفعال **قوله** النسبة اما بعرض للفعل من القاطع والمقطوع **قوله** الانفعال
 ان مثل **قوله** الجسم على ما ذهبوا اليه لئلا يفتق الناقلين شيئا **قوله** النسبة
قوله اما الحكم **قوله** على ثبوت هذه النسبة ان كون السماء فوق الارض
 مثلا امر حاصل سول وجود الفرض والاعتبار او لم يوجد وهو ليس امر اعتباريا
 لان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالعوقبة التي حصلت بعد العدم لا
 تكون عدمية والا لان نفي النفي فيها وهو **قوله** فالعوقبة امر ثبوتى وانما هي
 نفس الذات لان الجسم من حيث انه جسم غير محمول بالقياس الى الغير **قوله** ونحو
 انه فوق محمول بالقياس الى الغير **قوله** لان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا **قوله** وال
 باقده في الحال **قوله** كون الشئ عقليا كقوة السماء من كونه فرضيا

تصعبها

تخبر في تعيين الاعراض
النسبية

قال

فان تخيلا سماء دينا تفرض بل العقل هو الذي يجب ان يحدث في العقل
 اذا عقل العقل ذلك الشئ كقوة السماء **قوله** اما الفرض فهو الذي يفرضه
 الفرض وان كان محالا **قوله** الذهني شملهما ويجب ان نترجم كل واحد منهما ليلا
 منع سبب الاشياء غلط **قوله** ثم ان معبرا من عرفاه المنكسر اثبت
 لقوله **قوله** تحت هذه الاعراض النسبية ولم يجد ذوقا للتسلسلات المذكورة
 فالترجمها واثبت اعراض الانهائية لها تقوم كل واحد منها بالآخر **قوله** المنكسر
 هذا باطل لان كل عدد موجود قد نصف ونصفه اقل من كل وكل ما كان اقل
 من غيره فهو منتهى فنصفه منتهى في العدد وكل ما نصفه منتهى وكل منتهى لانه
 ضعف المتساوي **قوله** محمد بن اسلم ان كل عدد قد نصف بل ذلك من خواص العدد
 المتساوي **قوله** لكن لم تعلم ان كل ما كان اقل من عدد فهو منتهى **قوله** الذين ان مقدورا
 انهم اقل من معلومة وتضعيف الالف مرارا لانها به لها اقل من تضعيف الالف
 مرارا لانها به لها **قوله** غير المتساوي لا يصير متساويا سفان كل شئ منه الشئ
 ربما يكون متساويا من جهة غير متساوية من وجهة فلو حقه خواص المتساوي من الوجه
 الاول وخواص غير المتساوي من الوجه الآخر وهذا كضعيف الالف الالف
 مرارا لانها به لها **قوله** احد غير المتساوي نصف الاض ولا يلزم منه تمام احد
قوله ونحن نقول صحة الفلاسفة على اثبات النسب **قوله** متى كون التقدم
 والتاخر صفتين موجودتين **قوله** وذلك هو لان الاضافتين يوجدان معا والقبلي

والبعد لا توجد ان اليوم في حالها لو صدان معا فالقبول وجود مع البعد
 وانما يحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر كونه ماضيا والمفهوم من كونه
 ماضيا ليس امر اسليا لان صان ماضيا بعدا لم يكن ماضيا فهو اذن شوق
 وليس شوقه في الزمن فقط فاما لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك
 اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم لان حين كان حاضرا
 لم يكن ماضيا فيلزم ان يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا فاما ما صار
 فلكون الموجود قائما بالمعدوم وهو **اقول** قد ساء ان الاضافه تعقل عند
 تصور المضايك والمقدم والمؤخر موجودان في المصور معا ولا يلزم من ذلك
 قيام موجود بالمعدوم بل تكريم حدوث معقول متعلق بمصور وذكر غير
 وقد عرفت ان ذلك ثابت في نفس الامر من غير الفرض وليس له في الصرف
قال واما الوضع فهو كونه الجلس مثلا فان اريد به ما لظن واحد من اجزاء
 الجسم من الان ومما سته العبر فلانواع وان عنى به امر وراى ذلك كما مجموع
 الاجزاء فهو لا يستحال حلول الواحد في المجال الكثير لا يقال لم لا يجوز
 ان يقال تعرضت لمجموع تلك الاضرا وحدة باعتبارها صارت واحدة ولا يلزم
 من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بالكثير من الواحد لا يقول الاشكال
 كفيه قيام تلك الوحدة بها الاشكال في قيام هيئة الوضع بها فان كان ذلك بسبب
 اخرى سانه لزم التسلسل وكذا القول في الملك **اقول** الهيئة السما والوضع

في ثبوته

انما تحصل في الاضرا بعد سير ورونها جملة واحده وكذلك الزاوية والشكل
 وليس ذلك طول العرض الواحد في مجال كثيرة انما هو حلول عرض واحد
 في محل واحد مقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل
 واما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحدا اذا اعتبر فيه عدم الانقسام
 بوجه ما مثلا لعشرة فانها لا تقسم من حيث عشرة وان انقسمت من حيث
 آحاد هي اجزا العشرة وقد شكر الوحدة حين يقال وحدة واحدة ولا يلزم
 منه شوقه فان موضوع الوحدة الاول هو الشيء الذي يقال انه واحدة وموضوع
 الوحدة الثانية هو الوحدة الاولى واذا لم شكرا الموضوعات في مرتبة
 لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم تحت
 الى وحدة تسبها بل من اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار اعدادها ذلك
 المجموع ولا يلزم التسلسل **قال** واما الكميات المتصلة فتقبل المعنى للسطح الا
 نهاية الجسم ونهاية الشيء من ان نغني ذلك الشيء فاما الشيء يكون امر وجوديا
 وكذا القول في الخط والقطعة وايضا السطح لو كان عرضا حال في الجسم المنقسم
 اجزائ الثلث كان جسيما **اقول** السطح ليس هو قونا الجسم فقط
 فان القنا لا تقبل الاشارة الحسية والسطح يقبل والتحقيق تقصير ان يكون
 هناك لثمة امور فناء الجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار ذو طول
 عرض فقط وايضا قد عرض للفتا فقال له حسب ذلك نهاية الجسم ذي نهاية

وهو في ذلك في غير الاشياء
 ولما لا المنقسم في الشيء الذي
 يكون كذلك منقسم في جهته
 القسطا السطح منقسم في
 جهات الثلث هو

والقدر موجود وبسبب كمال الاشارة والفائس لعدم محض بل عدم احد
ابعد الجسم وموجبه والاذا دعا رضاء لها متاخرة عنها وربما يعتبر السطح
وحده من حيث هو مقدار ذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط والقطر
ولا يلزم من صلوات السطح في الجسم وانقسامه في الجهات الثلث كاقسام الجسم
لان ذلك يكون حكم العرض الساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا القطر
من الاعراض السارية في محالها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا يتم
بالقسام المحل فهذا هو الفرق بين في هذا الموضوع **قال** واما الزمان فهو
مقدار الحركة عند ارسطاط ليس وقد اصبحوا على انه يجوز ان يكون موجودا
بامور اولها انه لو كان موجودا كان اما ان يكون قار الذات فتكون الحاضر
غير الماضي فتكون لها وشي الوجود حاضرا في الزمان الطوفان هف او لا يكون
قار الذات وجم يقضى العقلان حزامه كان موجودا ولم سبق الآن وان حزا
منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان
فلو كان احرا وجودا لزم التسلسل وهو **اقول** ان كان الزمان قار الذات
لا يكون غير الماضي بل يكونان معا كفي الجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم
منه ان يكون حزمه هو عين الجذر الآخر واما ان كان الزمان غير قار الذات
ولم يبق حزمه عند حصول حزا فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان وان
القبلي والبعدي لاصراء الزمان لذاتها فتكون حزمه متقدما على حزمه لانه

حزمتا كجود الزمان

الحاضر

فربما بل بذاتها ولا يلزم التسلسل **قال** وتبينها ان الزمان اما الماضي او
المستقبل او الحال ولا شك في ان الماضي والمستقبل معدومان اما الحال
فانها آخرة وهو اما ان يكون مقسما او لا يكون فان كان مقسما لم يوجد حزا
معا فلا يكون الذي فرضناه موجودا مزجودا وقف وان لم يكن مقسما كان
عدمه دفعا لا محال عند فناءه بحيث امر اخر دفعه فلهذا من تالي الآتات
ولزم منه بركب الجبرم العطف المتابعة هف **اقول** الزمان اما الماضي واما
المستقبل وليس لما يتم آخره هو الآن اما ان هو فصل مشترك بين الماضي
والمستقبل كالعطف في الخط والماضي ليس لعدم مطلقا اما هو معدوم
في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما
موجود في حده وليس عدم شي في شي هو عدم مطلقا فان السام معدوم
في البيت وليس معدوم في موضعه ولو كان الآن حزا من الزمان لما يمكن
قسمة الزمان الى قسمين مثلا بقول من لغواه الى الآن ومن الآن الى العشا
فان كان الآن حزا لم يكن هذه القسمة صحيحة ولا يمكن قسمة مقدار من
الزمان الى قسمين والآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفضل المشترك
في الخط وليس يحجز من الزمان وليس فنا الا في الزمان فلا يلزم منه قسما
الآتات **قال** وتالها الزمان لو كان موجودا كان واجب الوجود
لذاته وفساد التالى يدل على فساد المعدم بيان الشرطية انه لو كان موجودا

وفرضناه بما لا يعدم بل يفرض ان عدمه يكون بعد وجوده بعدة الوجود
مع القبول وهذه البعدية المحقق عند تحقق الزمان فاذن يلزم من فرض
عدم الزمان وجوده وذلك في فاذن مجرد فرض عدمه مستلزم الخ فاذن
فرض عدمه في فهو واجب لذاته وانما قلت انه يستحيل ان يكون واجبا لذاته
لان كل جزء منه حادث وممكن فالجواب مقدم بالاعتناء او المقوم بالحركة
استحيل ان يكون واجبا لذاته **اقول** فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون
فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه الحال اشكاله على عدم الشيء ووجوده وفرض
عدم الزمان وحده ممكن اذا لم يتقرر ذلك لعدم يقبل او بعد وهذا العاطل مشاء
من قناس الزمان على ما في الزمان ومن اتهم ان وجود الشيء بعد **قال**
ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدرا لطلق الوجود فيلزم ان يكون الزمان
زمانيا بيان الشرطية انما كان تعلم بالضرورة ان من الحركات ما كانت موجودة امر
ومنها ما هو بعد غدا كذا تعلم بالضرورة ان الله كان موجودا بالوااسر والوجود
الآن وسبق موجودا غدا فان جاز الكار احد ما جاز الكار الاضد لكن يستحيل
ان يكون مقدرا لطلق الوجود لانه في نفسه ان كان متغيرا استحالة انطباقه على
الثابت وان كان ثابتا استحالة انطباقه على المتغير **اقول** القول بان الزمان
مقدرا لوجود قول الشيخ الي البركات فانه يقول الباقي لا حضور نقاوه الا في
زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا ابد وان يكون لتفاده مقدرا لزمان

فان كان

فان زمان مقدرا لوجوده والمتكلمون حيث قالوا القدم موجود في الزمان مقدرا
لانه لا اوله فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يفتض ذلك مخالفا
قال فان قلت نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السديم قلت هذا التحويل حال
عن التحصيل لاني قد دللت على ان مفهومه كان ويكون لو كان الوجود في الاعيان
لكان اما ان يكون فاعا لذاته فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان لم يكن ثابتا
استحال وجوده في الثابتات وهذا التسميم لا يندفع بالعبارة **اقول**
لاشك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار ان الله المستمر
الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباق في مع القار الذات
الباق في كاسم مع الارض وذلك لكونه معقول محصل سواء كان ذلك نقولا او غير
تحويل وليس محيها المتغير والثابت مستحيلا فانما نقول نوح عاش الف سنة و
انطبق مائة بقية على الف دورة من الشمس واذا اقرنا اختلاف المعاني للمصطلح
ان يعبروا عن كل معنى بعبارة مروون انها مناسبة لكل المعنى ولا يعنون
بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني **قال** وخامسها وهو في ابطال
قول ارسطاطليس خاصة ان الزمان مقدرا لشداد الحركة وامتداد الحركة الوجود
في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند حصول حيزين والجزان الاحتمال
دفعه بل عند حصول الاول فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالاول فاقامت

فان كان

واذا لم يكن الامتداد الحركة وجوده الايمان لم يكن مقدار هذا الامتداد وجوده
 الاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وهذا الوجه لخصه الامام افضل الذين قيلوا
اقول امتداد الشيء القابل للذات بحيث ان يكون فيما اجزاء حاصلة دفعة
 واما امتداد الشيء غير الذات لا يمكن ان يكون فيما اجزاء حاصلة دفعة
 بل بحيث ان يكون الوجود منه عز ان دفعة ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان
 معقولا لما سمي العقلا الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ^{الامتداد} امتداد
 قال الزمان مقدار الحركة وهذا المقترن زواوية الامتداد ليعترف عليه فمثل
 هذا الكلام ولم يعلم ان الامتداد هو المقدار المنفصل فيكون في هذا الصغير
 كذا غير محتاج اليه **قال** واما الكليات المنفصلة فليست امور وجودية لانه
 اسنى للعدد المجموع الوحدات والوحدة لا يكون ان يكون صفة ثبوتها انما
 الذات والالهيان ككل واحد من اشخاص تلك الماهية وحقه فيكون التسلسل
 والان اثني عشر لو كانت صفة واحدة وهي قايمة بالوحدتين فاما ان يكون قايمة بالعدد
 في الواحدة ومخالفة لها في كل واحدة من الواحدتين فنلزم قيام الواحد بالعدد ويكون كل وحدة ووحدة
 في حقيقة فلزم ان يقال اسنى وهو مجموع وان توثقت على الوحدتين كان القيام بكل واحدة من الوحدتين غير
 القيام بالآخرين فلم يكن الاثني عشر صفة واحدة بل مجموع الوحدتين فان جاز ذلك
 فيجعل الاثني عشر نفس تلك الوحدتين واما الفلاسفة فقد اجتمعوا على كون
 الوحدة صفة ثبوتها بان الانسان الواحد خالف العشرة في معنى الواحدة ^{فانها}

القاسم

تحتها في الكليات
 التسلسلية وجودية

تحتها في الوحدة
 صفة ثبوتية

في معنى الانسانية فالوحدة زائدة على الماهية وليست امر اعمية لانها
 لو كانت عديمة لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عديمة كانت الوحدة
 عدم العدم فيكون ثبوتية وان كانت وجودية فلامعنى للكثرة الا مجموع الوحدات
 فاذا كانت الوحدة عديمة بل ان يكون مجموع الوحدات امر وجوديا فثبتت
 هذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصغير وجودية قايمة بالذات **اقول**
 وقد مر ان الوحدة عقلي فعقلها حيث نعني عدم الانقسام واذا اعتبرت من
 حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى ويكون الوحدة ^{الوحدة} وحدة
 بذلك الاعتبار ولا يكون الوحدات اشياء لانها ليست في مرتبة واحدة بل الاول
 معقول من الموضوع والثاني معقول من المعقول من الموضوع واليتسلسل
 بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاشئنة فالمد مجموع الوحدات من حيث اعتبار
 الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث اعتبار
 واحد لوحدتين فيكون الانسان واحدة من جميع اشياء ما نفرض اسنى ويقال عليها
 اسنان واما قوله ان الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة
 عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فحاصله انهم قالوا المجموع هو عدم
 الوحدة وهذا لا يتولى عاقل والمشهور من الفلاسفة انهم قالوا الوحدة امر عقلي
 علم تقع على الموجودات كالوجود والشيء وبعد ذلك في الامور العامة وتقولون
 انها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحدة وليس وحدة النقطه كوحدة الجرم والوحدة

الحيوان والوحدة العسك والشره مولفه من الآحاد **قال** واما الكيفيات
 فالمختصة منها بالكميات غير موجودة لان مادان على بطلان وجود الكميات
 على بطلان ما يقوم به واما الصلابة فهي عبارة عن التاليف بينا على القول
 باجوهرة الفرد واللين عبارة عن عدم الممانعة فتكون عديميا **اقول**
 لا شك في وجود الخطا المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزوايا
 وامتيان بعضها من بعض وليس ذلك الاكفيايات مختصة بالكميات ولو
 كانت الصلابة والتاليف واحدا على راي انفا لمير باجوهرة الفرد لكان الالف
 عندهم غير مولف من اجوهرة الفرد اذ ليس فيه صلابة وكذلك لحوم الحيوان
 وجلدها وعدم تلفها يوجد في مثل الغبار والدخان من غير لين **قال**
 مقسيم المحدثات على راي المتكلم المحدث اما ان يكون مقير اوقا بما
 بالمتغير او لا متغير اولا فاعلم به اما القسم الثالث فقد انكره الجمهور من المتكلمين
 واقوى ما لهم فيه انما لو فرضنا موجود غير متغير واصال فذلك من مساويذات
 اقدم منه ويلزم من الاستنوا انه الاستنوا في تمام الماهية وهذا ضعيف لان
 الاشترا في السلوب لا يقتضي التماثل والالزم تماثل المختلفات لان كل
 مختلف لا بد وان يشترك في سلب كل ما عداها عنها واما المتغير فقد قال
 المتكلمون انه اما ان يكون قائلا للاقسام او لا يكون والاوه هو الجسم والثاني
 هو اجوهرة الفرد وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع الاعلى الطول العرض العمق

تفسير الصلابة واللين
 التفسير المختص بالكميات
 غير موجودة

والمخارص
 نفس المحدثات
 على راي المتكلمين

وعلى التفسير الذي قلنا الجسم ما فيه التاليف واقلة جوهران وهذا
 لغوي **اقول** الاقدمون من المتكلمين قالوا المتغير هو الجوهرة والحال
 فيه هو العرض والموجود الذي لا يكون جوهر او لا عرض هو هوامه وعلى
 هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متغير واصال فيه لانما قال
 فان ذلك لا يقول عاقل والقول بان كل مولف جسم مما يفرده ابو الحسن
 والباقون اعترضوا انه الابعاد الثلاثة فقال الغبي اقله حصل من اربعة اجزاء
 ثلثة مثلث واربعا فوترها وبصيرها لمخروط ذي اربعة اضلاع مثلث وقال
 باقي المعتزلة اقله ثمانية اجزاء تاليف كل كعب ذي ستة اضلاع مربعان والقل
 ايضا اعتبروا لقبول الابعاد الثلاثة مع انك لو كان مولف من اجزاء اربعة **قال**
 اما الحال في المتغير فهو العرض وهو اما ان يجوز انصاف غير الحكي به او لا يجوز اما
 الاول فهو المحسوس باحدى الحواس الخمس والاولوان اما المحسوسة فمنها المحسوسة
 بالبصر احاسا اولى وهي الاولوان والاصواء اما الاولوان فالقدماء قالوا انما
 هو السواد اما البياض فهو ما يتخيل من اختلاط الهواء بالاجسام الصغار الشفافة
 كافي الثلج والرزجاج المدقوق ومهم من اعترافه بالبياض كافي بياض البيض
 المسوق والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة
 والحضرة واما الضوء فقيل انه جسم وهو خطأ لان الاجسام تتساوى في الحمية
 وتختلف في كونها مضيئة ومظلمة وعندنا على الضوء شرط وجود اللون

تفسير الجسم عند المعتزلة
 والاشاعرة

تفسيرها المختص
 بالبصر
 الاولوان

الضوء
 الضوء شرط وجود اللون
 ام لا

وعند ما هو شرط لصحة كونه مرسا اما الظلمة فمن قطع بكونها شوتة
والا قرب انها عدم الضووعا من شأنه ان يصير مضافا لان في الليل اذا
جلس انسان عند النار واخر بعيدا عنها فالبعيد يرى من كان قريبا
من النار و يرى الهواء المتوسطه منها مضيئا والقريب لا يرى البعيد ويرك
ذلك الهواء مظلم ولو كانت الظلمة صفة موهنة قائمة بالهواء لما اختلف
الحال ومنها المحسوسة بالسمع وهي الاصوات والحروف وهي كبقية
عارضه اما الاصوات كالسين والشين وحادثه في آخر زمان جنس النسيان وان
زمان اطلاقه كالتا والطا ومنه يظهر ان الحروف غير الصوت ومنها المحسوسة
بالذوق وهي الحراف والمراة والملوحة والحلاوة والدمومة والحوضه
والعفوصة والقبض والقنطرة **تنبه** لاشكال الحرافة تفعل تفرق والعفوصة
قبضا فالمدرك بحسب الذوق كد طعم او امر مركب من الطعم ومن يفرق الحرافة
وهذا منوقوفه ومنها المحسوسة باللمس وهي الحراة والبرودة والوطوة
والبيوضة والثقل والحفة والصلابة **الذي** **اقول** قد مر ان اليباض يحصل
من الاحتلاط الهواء بالاجسام الشفاة وكذلك السواد ايضا يحصل من اندماج
اجزاء الاجسام الكسفة بعضها في بعض والدليل عليه ان الزاج في عناية النفوذ
لحدته والعفص في غابة القبض وليس حلما باسود فاذا امتزجا تغلغل الماء
في المسام الصغيرة من العفص وتبغضه العفص بقوة فاندمج بعضها في بعض

الظلمة

المحسوسة بالسمع

المحسوسة بالذوق

المحسوسة باللمس

المسئلة

في بعض وحدث السواد ومن تركيبات الالوان حصل الوان اخرى كما من
الصفرة والزرقة والحضرة وقال الحكي ان الضدان هما السامن والسواد
والانجاء من احدهما الى الاخرى يكون بطرق كالغبرة والزرقة والصفرة
والحمرة وامثالها وكيفية الاصوات ليست هي الحروف وحدها بل الثقل
والخفة والجملة والخفافة من كفتها وكذا كفتها اخرى بل غير الانسان صوت
شخص اخر واما الطعوم التسعة قالوا تولد من تاشرب ثلثة اشياء هي الحراة
والبرودة والكيفية المتوسطه بينهما في ثلثة اشياء الكثافة واللافة والحالة
المتوسطه بينهما والثلثة في الثلثة تسعة ويرد عليه ان العفوصة والقبض
مختلفان بالشدك والضعف ولو صير الشدة والضعف موضوعيهما فويز
لان كل واحد من هذه الانواع نوعين واحتمق ان الطعوم فيها اختلافات
كثيرة كما من صلاوة العسل وصلاوة السكر وصلاوة الدبس وحلاوة الطبخ
وغيرها والمركبات منها ايضا كثيرة لاصدائها ولم تذكر المحسوسة بالشم والذوق
دار وهما تشموها الى الملاءة وغير الملاءة وفيها اختلاف لا حد له كما في
سائر المحسوسات وعدوا بحشونة والملاستة في المحسوسات بدل الصلابة
واللين وباجملة الكلام في هذا الموضوع كثير لا يحتمل الكتاب **قال** مسئلة
منهم من جعله البرودة عدم الحراة وهو خطأ لانما نحن من البارد كبقية
فذلك المحسوس ليس عدم الحراة لان عدم الحسن به ولا الجسم والا كان الانسان

صوت شخص ص

هذا هو البرودة عدم الحراة

الرطوبة عند تباينها
القليل من زيادة الحرارة

في تفسيرا
في تفسيرا الملا

لما كان الجسم
5

بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة بلية الرطوبة ان كانت عبارة عن اللام
على ما يقوله على ما يقوله الفلاسفة كانت عديمة وان كانت عبارة عن سوية
الاتصاف كانت وجودية واليبوسة في مقابلها مسألة النقل امر زايد على
الحركة لان العنبر المسكن في الجوف قسرا تحت ثقله والرق المنفوخ المسكن
تحت الماء قسرا تحت ضغطه مع عدم حركتها مسألة اللين معناه عدم بقاء الغا
فلا يكون وجود مسألة الملائمة عبارة عن استواء وضع الاضواء والخشونة
عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض **اقول** في قوله العدم لا الجسم
ينظر لان الامر العدمي اذا كان مفضضا لامر غيره ملامح من جهة مفضضا
كفرق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكان الجسم
محتاجا الى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة تعني امر غير ملامح فتمت
ولم نقل احد ان عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون احساسا بالبرودة وانما
البرودة كغيبه ضد الحرارة فان مقتضاها كالكثافة والشملة واما لها ضد
مقتضيات الحرارة كالخمول والخفة واما لهما والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة
واليبوسة كغيبه تعني الاما نفع بل قالوا انها كغيبه تعني سهولة قبول الاشكال لموضوعها والشملة والخفة
لمذهبا حدالي انها ليست نرايد من على الحركة بل بها عرضان لسيما المتكبر
اعتمادا او احكاما ميلا وقولنا اللين عدم مما نفع القامر والرطوبة عند الفلاسفة
عبارة عن اللام نفع تعني ان يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا

بلين

ويستلزم ذلك بل اللين كغيبه تعني عدم مما نفع مع تفرق اجزاء والملامح والخشونة
لو كانتا من باب الوضع لما عدنا في الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبدلها
قال مسألة من لقد آمن من زعم ان حرق المحوسات قد متى بعد مفارقة
بها لها قائمه بافتها وابطالها بابطال انتقال الاعراض **اقول** ان حرق
الشكل كما حصل لهم من الضو والراحد واما لهما فانهم لما راوا الضو كانت
ثابتة من قبل من ذى الضو الى قابله والراحد من ذى الراحد الى الحاسة
حسبوا انها متى بعد مفارقة محالها **قال** اما الاكوان فقد اعتقدوا على ان حصول
الجوهر في الحيز امر يتوقى فقبل هذا الحيز ان كان معدوم وكيف يعقل حصول
الجوهر في المعدوم وان كان موجودا فلا شك انه يشار اليه فهو اما جوهر واما
عرض فان كان جوهر اكان الجوهر خاصا في الجوهر وهو قول بالتاخر وهو
في الهم الا ان يفسر ذلك بالمسح والازواج فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر
بالمسح يعقل حصول الجوهر فيه **اقول** هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان
اللفظ في بيان قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل والجسم في المكان والثالث يدل
على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو القابل للابعاد القائم بذاته الذي
لا ينافي الاجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذى المكان
عند قوم وهو مدعى الا انه يخفى الحقيقة والمكان ان كان عدما لم يكن حصول الجوهر
في الامر العدمي حصوله في المعدوم معنى انه في العدم وان جوهرنا جوهر
فان

الحسنة تتوقف على مفارقة
عالمها قائمه بانفسها

والعرض في الجسم على ان يتغير فان
الاول بل على ان يتغير في الجسم
في مكان واحد والمكان في الجسم
فان الجسم في المكان

استحالة روية المعدوم ثم صار راسا والاقوى انه لم يكن فاعلا للعالم والفاعل
 غشع ان يكون صفة صادقة والا ففترت الى احداث اخر ولم يتم التسلسل وايضا
 فالغير كفى في محقق كون احدى الحالتين شوتته وانتم ادعيت ان الحركة والسكون
 كلاهما شوتتا وانما يجيب عن الاول بان التعريف في الاضافات لا موجب تغير الذات
 والصفات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد لان المرصع بهما الى الحصول
 في الحيز الا ان الحصول ان كان مسبقا بالحصول في حيز آخر كان حركة وان
 كان مسبقا بالحصول في ذلك الحيز سكونا وان كان كل واحد منهما من نوع واحد
 وشت كون احدى شوتتا لزم ان يكون الآخر كذلك وبهذا وجهنا الطريق شت
 ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه امر شوقي **اقول** هذا الحد للحركة هو صفة
 عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجوهرة الفرد وتعالى الآفات وتعالى الحيات
 الا في غير المتخيلة واما قوله السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد اكثر من
 زمان واحد فنقص ان يكون الحركة التي يكون قبل السكون سكونا بعينه والاضواء
 ان يقال هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه حتى يخرج منه الحركة
 وقد قال هو ذلك بعينه في آخره هذا الفصل والقول بان الحصول في الحيز حالة
 الحدود وجودها يكون منفردا على وجود الحصول في الحيز مطلقا وقد مر الكلام
 فيه والصواب ان يقال هو الكون الاول او الحصول الاول للجسم الحادث
 وهو لا يكون حركة ولا سكونا لجزوه عن حديهما وانما من قال هو السكون فاعلم انه

لان نقول الاكون في الاحيان كلها سكونات وكون بعضها حركات باعتبار
 اخر وذلك لانه قد روي عن ابي الحسن الاشعري انه قال الجوهر اذا كان
 في مكان فالكون الذي فيه سكون واذا تحرك الى مكان آخر فالكون في
 المكان الثاني سكونه فيه حركة اليد وذهب القائلون الى ان السكون كونان
 متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فاذا كان الكون
 الاول سكونا وعلى هذا القول لزم ان يكون الحركة عن سكونات ولا يتصاح
 معنى ان يحدث تحت محض جوهر واحد والذي قاله لهم من ان يكون لجوهر
 اجتماع واحد والصواب ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز تحت العلم
 ان تحصل منه وبين جوهر اخر ثالث والكون او الحصول في الحيز عند المتكلمين
 هو نوع وهذا الاجناس تحتها وقد مر انهم يقولون للعلم نوعا ولا يخصصه
 جنس له والاجواب عن غير العلم بان العبر في الاضافات لا موجب تغير الذات
 فهي على كون العلم اضافة وسبح القول فيه **وال** مسلد في قولنا الاصحاح
 ان الاحتجاج والافتراق امران متعارضان لسكون المخصص للجوهر بالجزء وهو
 ضعيف لانما مني عقلا الجوهر من الحاصل في الحيز من حيث العلم ان تحللها
 ثلث فقد علمنا بما يخصصه فلا حاجة الى الزائد **اقول** نقول الجوهرين في حيزهما
 ان لا يقرن نقدا الى تحللها ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق غير المتقيد
 بهم الاضواء بالزائد غير ذلك **وال** مسلد حلفوا في ان المحتوى حال استقراره

لا بد لهم
 الاجتماع والافتراق
 للكون المخصص للجوهر

العضو حال استقراره في
الحاوي المتحرك هل يكون
محملا ام لا

في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا والا فربما متحرك بالعرض لا بالذات **اقول**
ان ليس متحرك عند من يجعل المكان السطح الباطن من الحاوي لانه متحرك مكانه
ومتحرك باعتبار غير الاشارة اليه من مشير واحد فلذلك مثل ان متحرك بالعرض
بتبعية العجز لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه **قال** مسله الاكوان اسرها
متصادماتها ان اقتضت الحصول في غير واحد فلا تشارك في ضادها لكنها قد
تكون بحيث لا يصح تعاقبها كما يكون الذي يقتضي الحصول في الجير الاول مع
ما يقتضي الحصول في الجير الثالث فما فوقه **اقول** محتم على ان الاكوان التي
تقتضي الحصول في حيز واحد متماثلة امتزاج تعديل الامر المشترك بالعلاب
المختلفة في نظر وحد الضد ان كان بالذات لا يمكن اجتماعها في نفس المكان
لانها متماثلة الامتزاج وان مثلا مختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما في نفس
المكان في الحد وان زيد فوضع تعاقبها على محلات واحد لا يكون كذلك الاكوان
لذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان يعاقبه كون في حيز يتصل بهما حيز او احيانا
والمشهور عند المكبر الاخير من هذه الحدود وعلى هذا لا يكون لضاد الاضداد
واحد فقط **قال** اما الاعراض التي لا تصف بها غير المتحرك فاضا من حيثها الحسوة
واعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فمحمول
وان كان شيئا ثانيا لثا فلا بد من افادة تصور ثم اقامه الدليل على ثبوته وانه
نحو انها صفة لا يصلح يصح على الذات ان يعلم ويقدّر واصحها بان لا

في حيز واحد كانت متماثلة
فكانت متضادة وان اقتضت
الحصول في حيز
الاكوان سببا
متضادة

الاعراض التي لا تصف بها
غير المتحرك
الحسوة

ان كان

اشارة الحيز من الجهاد نصفه والامكن ان تصف الحيز هذه الصفة اولى
من الجهاد واصحها ان سينتفي في القانون بان العضو المتلوج في تحيوية
اما ان يكون قوة الحس والحركة او قوة التقدير او نوعا ثانيا والاول
باطل لان العضو المتلوج ليس له قوة الحس والحركة والثاني باطل لان
قوة التقدير قد يبطل مع بقا العضو المتلوج حيا ولان القوة العادية
حاصلة للنبات والحيوة يثبت ان الحيوة امر ثانيا والجوارح الاول
انما يرض بان لو الامتنان الذات الحية بما اجده صح ان يصير حيا واللا
لمكن بان يصير حيا اولى من غير حيه وهذا يقتضي اشتراط الجميع حيوة
انما هي فكلها موجودا كما هو حيا ثانيا ومنها غير الثاني ان معنى كون
العضو المتلوج حيا نفاء قوة التقدير قوله قد سطر هذه القوة مع ثا الحيوة
فان لا يتم فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية ولكنها عاجزة عن النفاذ وقوة العادة
حاصلة في النبات قلنا انت تساعدنا على ان عاذ به النبات والحيوان
مختلفان بالثبوت والمساوية والمختلفان لا يجزئ شيئا الا كما **اقول**
قل الاعراض التي لا تصف بها غير المتحرك الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن
والنظر والارادة والراهة والشهوة والنفرة والام ولم نقل احد ان اعتدال
المزاج او قوة الحس والحركة هو الحيوة بل قالوا ان الاول شرط حصول الحيوة
حيوان المركب من الاضلاط او من الاركان والثاني معلول للحيوة وقوله

مر العكس

قوله

في المعترض ومذاق العصى اشراط الحيوة بحيوة اخرى وليس بشي لا ينقض
اشراط الحيوة لمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن ان لزم ان
يكون ذلك المخصص حيوة اخرى وقوله في النقل عن ابن سينا ان قوله القدر
قد بطل مع بقا العضو المفلوج كما في زيادة المفلوج غير محتاج اليها لان قوله القدر
قد بطل مع بقا العضو حيا كالعضو الذي بطل قوله ان يكون القوة
باقية لكنها عاجزة عن الفعل غير واد لا تزيد بالقوة الباقية التي تصدر
عند هذا الاثر بالفعل والافعى العضو المفلوج ايضا قوة الحركه كما بقية
لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واحتلاف عا في النبات والحيوان ليس
بحسب المفهوم منهما انما هو بحسب مبدئها فان مبدئ احديةما النفس البناءة
ومبدئ الاخرى النفس الحيوانية وبحسب تصرفها فيما يجعلانه عفا فان الاول
مصرف في الباطن والثانية في المراكبات واحتملاف العلاء والاقبال لا بحسب
احتملاف ما جرد الفاعل والمفعول وقد علم ان ذلك المفهوم ليس هو الحيوة حينها
وهذا المصطلح **قال** مسله القائلون هذه الصفة منهم من اشبه الموت صفه وحيوة
صحتا بقوله ثم حاق الموت والحيوة ومنهم من قلده بان الخلق هو التقدير لا بحسب
كثرة المقدور وجودها **اقول** القائل كون الموت نموئا هو ابو على الجبالي واد
والعبارة عن الموت بعدم الحيوة عما شانه ان يكون حيا ليس يصحح فان الموت
يدخل في مفهومه سبق الحيوة على ذلك العلم والا كان الجبر عند ترتيب حلول

الموت صفه وحيوة
ام لا
وزعم انه عبارة عن عدم
الحيوة عما شانه ان يكون
حيا واجاب عن التمسك بالادب
ص

الحيوة

الحيوة فيه **قال** مسله البنية ليست شرطا لوجود الحيوة خلا للمفرد
والفلاسفة لنا ان القام لمجموع الاجزاء ما ان يكون حية واحدة او القام
بكله من حيوة على حدة والاول ينقض حلول العرض الواحد في الحال الكثيرين وهو
واما الثاني فيم ايضا لان الاحتمال مما لم يلوث توقف جوان قيام الحيوة بجزء
واحد على قيام الحيوة بجزء اخر لكان الامر من الجانب الاخر كذلك لو لم يكن منه
الدور وهو **اقول** الاول ان نقول حلول العرض الواحد في الحال الكثيرين
باطل عند اكثر المتكلمين وليس بحال في بدهمة العقل والاب النظر اليقيني كما مر
قوله واما الثاني فيم تعال له الذي ذكرته من معنى احالة وجود الاجتماع ولا فرق
اخرها لانه لو توقف انصاف كل جزء بالاجتماع على انصاف اخر الاجزاء
لزم الدور ولكن ان قيل انها قيام الحيوة بكله لموقوف على كون ذلك
الجزء مجزا عن غيره من الاجزاء لا يلزم منه الدور **قال** ومنها الاعتقادات
بشي امور بحدتها التي من نفسها ويدرك القرينة منها وينبغيها بالضرورة وهو
انها تكون جازمة او مترددة اما الجازمة فان لم تكن مطابقة فهي اجمل وان كانت
مطابقة فاما ان يكون عن سبب مواعظا د المفكر او عن سبب مساوات النفس
تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو البنيات اول الاحساس وهو الضرورية
او الاستدلال وموافقيات واما الذي لا يكون جازما فان كان التردد على
السوية فهو الشك وان كان احد جانبا فالراهج هو الظن والمرجوه هو الوهم

البيد ليست شرطا
لوجود الحيوة

الاعتقادات
الاجزاء المذكورة

تبيينه لما كانت مراتب القوة والضعف غير محدودة كانت مراتب النظر والوعى
 كذلك **اقول** تعريف الاعتقاد بما هو مجرد الحق من نفسه ويدركه العقول
 عنها وبغير غيرها تعريف جميع الوجدانيات كالجموع والشبع والام والفرح
 وغيرها والصواب ان يقال ان امور علمية ان الحكم فيها بمعنى او اثبات حكم
 يختص بها وجعل الظنون والادعاء من قسلة الاعتقادات ليس كما ذهب
 اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا وفي قوله
 او الاحساس وهو الضروريات نظرفان الاصطلاح ليس على لغير الضروريات
 هو المحسوسات لا غير **قال** مسئلة احتملوا في حد العلم وعذوى لغيره
 بداهة لان عدل العلم لاكتشف الاب فيستحل ان يكون غيره كاشفا له ولان
 اعلم بالضرورة كونى عالما بوجودى ونظور العلم جرمه وجزءه البديهي
 فصور العلم بداهة **اقول** المطلوب من حد العلم العلم بالعلم وما عدل العلم
 بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من المحال ان يكون موكاشفا عن غيره وغيره كاشفا
 العلم به **قال** مسئلة قيل العلم سلبى وهو باطل لانه لو كان كذلك كان سلب
 ما يشبهه والمنافى ان كان عدل ما كان هو عدم العلم فيكون ثبوتيا وان كان مجردا
 فعدمه صدق على المعدوم فيكون عدمه موصوفا بالعالمية كلفه وتقبله انطباع
 صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو يظن والالزم ان يكون العالم بالحركة والبرودة
 حارا باردا **اقول** المنطبع صورة وشكلا لانه **اقول** الصورة والمنشأ ان كان

فصل العلم

قيل العلم سلبى

عدليا

صلى

مساوية تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والباطل قوله **قلت** اخرى لزم ان
 يكون الجدار الموصوف بالحارة والبرودة علميا لهما **اقول** حصول الماهية
 للشيء انما يكون اذا كان ذلك الشيء مما يشانه ان يدرك لانه **اقول**
 ان كان الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول **اقول** انما
 فيه بعض المعلومات عن بعض والغير في النقي الصرف محال واذا قد لا يكون
 المعلوم ثابتا في الخارج فهو في الذهن جوابه هذا يقتضى ان يكون المعلوم تمام
 ماهية حاضرا في الذهن فمن تحصيل الجبل فقد حضر في ذهنه تمام ماهية الجبل
 وذلك باطل بالبداهة **اقول** الحكم بان القول يكون العلم سلبيا باطل صحيح
 ولكن في دليله نظر لان المنافي ان كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود
 وان كان عدليا لا يكون العلم عدم حتمى يكون ثبوتيا انما هو عدم العدم
 والحق ان يكون عدم العدمى ثبوتيا فان عدم العدمى كما في الجبروت بل فمن ثبوت
 مسايل في الجوار لا يكون ابصارا وايضا لم من قوله ولو كان وجودا فقد
 صدق على العدم فيكون العدم موصوفا بالعالم ثبوت ما ادعى ابطاله لان
 وصف العدم لا يكون وجوديا فاذا ن العلم سلبى واما ابطال القول بالانطباع
 لوجوبه ان يكون العالم بالحركة حارا فليس صحيح لانهم قالوا بانطباع صورة
 مساوية للحارة وقرن من صورة الشيء ومنه فان الانسان ياطن بصورته
 ليست ناطقة وقوله ان كان مساوية تمام الماهية لزم المحذور فالصحيح

فكان العلم سلبيا
 ان ليس ان
 ثبوتيا ان يكون
 راجع

انها ليست مساوية في تمام الماهية لان المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية
 او شخص مثل شيئا لاصورتها واذ كان غير الماهية وصورتها اشبهت في
 النوع لكانت الصورة غير الماهية ولجا زان يكون المقصود لكون الحمل
 حارا هو مجموع ماباه الاشارة وما به الاشارة وايضا في المكتبة جعل العلم هو
 حصول الماهية فالذي قاله تلميذ ليس بما ذهب اليه وقوله في الجواب ان كان
 الادراك هو نفس الحصول فما جاز من شأنه ان يدرك اذ لا الحصول ليس يصح
 لانهم قالوا لا ادراك نفس الحصول لفا بل بشرط مشروط مخصوص فاما لو قلنا
 الغنى حصوله ما عند من شأنه ان يحصل له مال لا يلزم منه ان يكون بحار الذر
 يحصل عنده مال غنيا فوله في الجواب الاضيق هذا انقصي ان يكون المعلوم تمام
 ماهية حاضرا في الذهن مني ايضا على عدم الامتياز والاشتباه من الشيء وصورته
 لان الحاضر في الذهن شبه صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا كما
 هذه الصورة مطابق له **قال** وقل انه امر اضافي وموضوع لما انه لا يمكننا
 ان نعقل كون الشيء عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما ثم القائلون بينهم
 من سمي هذه الاضاق بالتحقق وانما امر اضيق نقضي هذا التعلق ومنهم من
 قال العلم عرض بوجوب العالمية والعالمية حاله لهما تعلق بالمعلوم فهو لا يتناول
 امورا ثلثة والما تحس فلا نقول الا بهما التعلق واما العالمية والعلم فبما
 لم تثبت بالدليل **اقول** المعلوم الذي وضعه بازاء العلم ان كان معدوما

وتلوه لك ذكر انهم قالوا
 هو حصول صورة الهيئة
 ص

شهر

شري اين يكون ان لم يكن في الذهن والذي سمي هذه الاضافة بالعقل ابواني
 البصري ومن تبعه والقول بان العلم عرض بوجوب العالمية هو قول الفاييز
 بالاحوال وباجمله التعلق من غير متعلق به غير معقول **قال** مسله
 احسبوا في ان العلم الواحد هل يكون على معلومين وعندى انما انفسنا العلم
 بنفسه لتعلق لم يصح وذلك لانه يصح ان نعقل كون الشيء عالما باحد المعلومين
 مع الذهول عن كونها عالما بالآخر ولولا التباين لما صح ذلك وانفسنا بهما
 بوجوب تعلق المتعلم لان العلم المتعلق يكون السواد مضاد للبياض ان لم
 يكن هو عينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بظنق المضادة
 وليس كذلك في ذلك العلم المتعلق بالمضادة المتخصصة وان كان متعلقا بهما
 فهو المطلوب ثم يجوزون منهم من فضل فقال كل معلوم يصح ان يعلم احدهما
 مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلوم يصح العلم
 باحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع ان يعلم العلم واحد وهذا التفصيل عندك
 باطل لان العلم مضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض
 مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فكذا تعلق ذلك العلم بالآخر
 يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر **اقول** العلم القديم عند اهل السنة متعلق
 بمعلومات الله التي لانها له فان مع انه واحد هذا البحث متعلق بالعلم المحدث فقال
 ابو الحسن الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحق في ان

العلم الواحد هل يكون
 علما بمعلومين ام لا

بل في العلم ص

احسن الاشرى ذكروا له الاستاد ابو اسحق وقال ان ذكره في الازم علم
من نقول العلم الواحد متعلق بمعلومين وذهب الجبائي الى حوازل متعلق العلم
الواحد معلومين واوجب في ذلك من اهل السنة ابو منصور الجوادى وقال
القاضي ابوبكر كل معلومين لا يتصل احد من اثنى الاخر في القدر يجوز ان متعلق بها
علم واحد وكل ما صح ان يعلم مع الذمولى عن شىء اخر فلا يمكن ان متعلق بها علم
واحد وقال المصنف اذا نسبت العلم بالمتعلق جازى العلم بالمجموع ويكون
الاخذة اختلفا في ذلك قد تعلق بالمرن وانت قلت ما شاع ذلك وانت اسدت
على الاشياء بصحة تعلقها بمعلومين مع الذمولى عن كونه عالما بالآخر
ومنها لا يصح هذا الاستدلال وايضا كما زجرت ان نقول مع الذمولى عن الآخر
وانت قلت مع الذمولى عن كونه عالما بالآخر وذلك لان المطلوب منها التعلق
معلوماتها بالمعلوم وبالعلم بمعلوم آخر وايضا على تقدير تغيير العلم بما يوجب
التعلق جعل العلم مطلقا المضادة غير متعلق بنفسه وذلك غير معقول فان
المضادة لا يعطى الا بغير شىء على ان يكون الشان شاملا لكل ما يقع عليه الشئ
ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة الا بعدم التعلق بوجوده
فما يتعلق المضادة بها ولا يتحقق من حيث معلومها لمعلوماتها وابطال قول الجوادى
بقوله العلم بالسواد والبياض متعلق بالمرن يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر
غير صحيح لان كلاهما في المضادة المتعلقة بهما ونحوه التوافق للمضاد البياض

العلم
اصح

بشيء

فليس
تصور السواد
م
فليس

فليس يصح العلم بجهل الآخر هو احد الشئ الذي تعلق بها معا
قال مسألة العلوم على سبيل احده معلوم من وجه مجهول من وجه
والوجهين متعاربان والوجه المعلوم لا مجال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة
لكن لما اجتمع في شىء واحد من ان العلم الجاهل نوع يعرف العلم العكس
اقول اعترف منهما بان العلم من وجهه والجهول من وجهه يعرف العلم العكس
وسا ما ذكرته في صدر الكتاب عند ابطال قوله التصور ليس مكتسب ومطلوب منها
بيان تعارض الوهمير لكن حصل منه وجوب تعارضه اجتمع فيه الوجهان والوجهين
قال مسألة العلوم المتعلقة بالمعلومات المتعارفة بخلاف الشئ والذى
وجهه اننا ان النظر في العلم بالمدلول بشرط العلم بالمدليل لان اعتقاد
قدم الجسم لصادق اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بما هيده الجسم وما سببه القديم
والحدث **اقول** والله يذهب الى القول بتماثل العلوم وانها لا تختلف باختلاف
متعلقاتها والمصنف يقول الشرط مختلف للشرط وايضا يقول الاعتقاد
مضادة ومشروط بشرط مختلف فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجم
بما القدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجم وحدثه ولو ادعى ان القول العلم
من حيث هو علم ليس مختلفا وانها تختلف بسبب متعلقته تكون تماثل
العلوم لذاتها واختلفا بسبب اختلاف متعلقاتها **قال** مسألة العلوم كلها
مضروبة لانها اما ضرورية اتدا اولها من غير انضمامها لغيرها وانما ان لم تكن

العلوم على سبيل الجاهل
من وجه مجهول من وجه

الشيء

العلوم المتعلقة بالمعلومات
المتعارفة بخلاف

العلوم كما باضوية

احتمال عدم اللزوم ولو على بعد الوجود لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت سرها
 ضرورية **اقول** يريد بالضروري هنا القبي لا البدهي ولا المحسوس وصدق
 قال من قبل المحسوسات هي الضرورية وقد سمى كل اليقينات ضرورية مواءمة لقول
 ابو الحسن الاشعري **قال** عنده العتوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسببا
 وبالفرع ضروريا ولا يعتقد وقوع الشك في الاصل يحصل الشك في الفرع نصيب الضرورية
 غير ضرورية هذا خلف **اقول** ان كان المراد من الاصل التصديقات التي موقوف
 عليها تصديقات فهو حق وان كان المراد من ذلك قضية نظر لان التصورات
 يمكن ان يكون كسسه والتصديقات الموقوفة عليها ضرورية **قال** مسألة الاعتقاد
 في ان اعتقاد الضدين يتبع اجتماعهما لنفسهما او لا يرجع الى الصارف والاراد
 ان المتناقضه دالاه لان الخدم بالشوت شرطه ان لا يكون مقصدا اجتماعا فيحصل
 بحقه دون هذا الشرط **اقول** المحرم بالشوت المشروط بان لا يكون مقصدا
 اجتماعا هو الخدم القبي والاعتقاد اعلم منه والاصح ان الاعتقاد الذي لا يكون
 يقينا كاعتقاد المقلد يتبع اجتماعه مع اعتقاد المضاد له لوجود الصارف عنه
 واما في القبي فالمتناقضه ذاته كما ذكره **قال** مسألة منهم من قال المعدوم غير معلوم
 لان كل معلوم متغير وكل متغير ثابت فبالثبات لا يكون معلوما فقدرض بالتحقيق
 باللامعوليه يستلزم ثبوت الخدم لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجابوا عن
 كلام الاولين بان المعدوم في الخارج ثابت في الذهن فغير عليه الثابت مع الذهن
 احض من الثابت يكون العلم متمشئا بآية وليس كذلك انه الكلام في العلم

اعتقاد الضدين يتبع
 اجتماعهما لنفسهما او
 لا يرجع الى الصارف

المعدوم غير معلوم
 فكل معلوم ثابت

بغير الثابت ولان الشوت الذمى مشكلا لانا اذا علمنا ان شريكه القبي معدوم
 لمختصرا الشدك في الذهن فيجوز ان الشدك هو الذي يتجسد وجوده لذاته والمختص
 في الذهن ليس كذلك فان قلت المختص في الذهن تصور الشدك لنفس
 الشريك قلت قد يعاد الاثمال لان البحث اما وقع عن متعلق هذا التصور
 فانه ان كان نيبا محضا فكيف حصل التمسد وان كان ثابتا فثبوتها اما في الذهن
 او في الخارج وفيه ما مر **اقول** المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من
 حيث هو موصوف بالمعدوميه وهو محكوم عليه من حيثته المعلومية بالشوت
 الذمى ومن غير تلك الحثية غير محكوم عليه بذلك الشوت بل بانما سلب
 عند الشوت وليس من الحكمة تناقض لان موضوعها ليس شيئا واحدا وهكذا
 الثابت المطلق الشامل للخارج والذمى محكوم عليه بالشوت من هذه الحثية
 وسلب عند الشوت مع عدم اعتبار هذه الحثية واما قوله شريكه القبي الذي
 يتبع وجوده لذاته والمختص في الذهن ليس كذلك فالجواب ان مفهوم الشدك
 متمشئا شاملا على ما تله من متعارفين وذلك لوجوب الاشراك من حيث المثلثة واتساع
 الوجود من حيث المغايرة لذات البدق والموصوف بالامتناع محكوم عليه سلب
 الوجود والخارجي من حيث شوت هذا الوصف العنواني لذي الذهن غير
 محكوم عليه من غير اعتبار سدا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجود من حيث
 المثلثة ومتعلق كل وصف منهما معلوم من حيث كونه متعلقا وغير معلوم من غير ذلك الحثية

يتمتع به

في حقيقة العقل
الذي هو مناط
الكلي

تسفي ان منهم في امثال هذا الفرق حتى نحل الاشكالات التي تورد عليها **قال**
المشهور ان العقل الذي هو مناط الكلي هو العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحالات لان العقل لو لم يكن من قسمة العلوم لصح العقل
اصدا مع الاضطر لكنه صح الاستحالة ان لو صد عاقل لا يعلم شيئا البتة او
عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقل لم ليس هو عاقل بالمحسوسات لمصولة في
البهائم والمجانين فهو اذن علم بالامور الكليته وليس ذلك من العلوم النظرية
لانها مشروطة بالعقل ولو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء
وهو في نفاذ من عبارة عن علوم كليتة بديهية وهو المطلوب فيعلم عليه
ان التعارض يقتضي جواز الانعكاس فالجوهر والعرض متلازمان وكذا العلة والعلول
سكنه لكن العقل قد ينقل عن العلم كما في حق المنام او الفطن الذي لا يتخبر
شيئا من وجوب الواجبات واستحالة المستحالات وعند هذا ظهر ان العقل
عزله لثرفها هذه العلوم البديهية عند سلافة الالات **اقول** قال ابو
الحسن الاشعري العقل علوم خاصة وراوت المعتر له في العلوم التي تستعملها
العقل العلم بحسن الحسن وفتح القبح لانهم عدونه في البديهيات وقال الفيلسوف
ابو بكر في العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحالات ومجاري العادات
وقال الحاشبي من اجل انه هو عزه متوصل بها الى المعرفة وما ذهب اليه
المصنف هو الصواب **قال** ومنها القدر والمراجع بها في حقها ان كان الى

لا يكون مستحضر الشيء

الحواس

في القدرة والاختيار

السؤال

مسئلة الاعضا فهو معقول وان كان الى امر وراء هذا فبئذ النزاع اصح
اصحنا بان حركة المختار متممة عن حركة المرعش وليس بالامتنان الامتنان
الصفه فقال لهم متى ثبت هذا الامتنان قبل الاتصاف بالفعل او حال
الاتصاف والاول باط على قولهم لان القدرة لا تثبت قبل الفعل عندكم والثاني
ثم لان المرعش كما لا يمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يمكن
ايضا من تركها حال وجودها الاستحالة ان يكون الشيء بعد ما موجودا
في زمان واحد وقال ايضا متى ثبت هذا الامتنان حال ما خلق الله سبحانه
الحركة او قبلها والاول باطل لان حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري
والثاني باطل لان حصوله قبل ان خلقها الله تعالى وعلى القولين لا يشهد
الاعتبار **اقول** قوله المختار لا يمكن من ترك الحركة حال وجودها فانه نظر الى المختار
لا يمكن من الحركة مع فرض وجود الحركة اما مع قطع النظر منه فلم لا يكون وهكذا
القول في الاعتراض الثاني فان الاحتيار حال ما خلق الله الحركة في فرض
وجودها فحركة اما مع قطع النظر عن ذلك فممكن لوجود القدرة للمعصية
قال وقال المعتزله متى ثبت هذا الاحتيار عند استواء الداعي ام عند
رجحان احد على الاخر والاول صح لان عند الاستواء مع الفعل وعند
الاستماع لا تثبت الملكة والثاني صح لان مع حصول الترجيح يجب الرجوع و
مستح المرجوع فلا تثبت الملكة **اقول** الاحتيار عند المعتزله هو محض صدور

حصولها

الامتنان

عند المرجع
نفس الاعتراض
عند الاعتراض

احد حابه

الفعل او ترك من القادر متعاليا عليه او عدم داعية وموت اوى النسبة الى النظر
 عند عدم اعتبار الداعي وغيره من اعتبار احدهما ومنقول من جوزوا
 صدور واحد الطرفين من المختار من غير مرجح على الآخر واوردها المشدداً الجاهل
 والعطشان والهاب اذا حصرهم رغبان منسا ومان وقضان منسا ومان
 او طرفان منسا ومان فانهم يختارون احدهما من غير مرجح والذين لا يختارون
 ذلك يتلون الرجحان شي والعلم بالرجحان شي ولعله يختار احدهما لوجود
 الرجحان وان لم يقطن بالرجحان ومشاخروهم قالوا بوجود الرجحان وقال
 بعضهم ان الطرف الرابع يكون اولى ولا نهى الى حد الوجوب مواجبات
 محذور الملاحة وان لم بعضهم كون الاول وكيفية لشل ما من في خواص الحكم واليه
 الحسنة واصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه منته وذلك لاننا في الا
 فان تفسير الاحتمال رموان يكون الفعل والتوك بالقياس الى القدرة متساوية
 وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او منته ومن عدم التمييز بين الامرين
 في هذه المسئلة يحذف الاختلاف الجارى بين الفاعل بالاجاب والاختيار
قال مسلة القدرة مع الفعل خلافا للعترة لنا ان القدرة عرض فلا يكون
 باقية فلو تقدمت على الفعل استحلال ان يكون قادرا على الفعل لان حال وجود
 القدرة ليس لآعدم الفعل والعدم المستتر استحلال ان يكون مقدورا حال
 حصول الفعل لا القدرة **اقول** المسئلة مبنيّة على كون القدرة عرضا وامتناع

القدرة مع الفعل ام قبل

شك

بقضاء الاعراض والذي استدلل به من فرض القدرة مع عدم الفعل او
 وجوده ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع انما لم يرد من فرض امتناع
 القدرة والفعل المدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لانهما **قال**
 اختلفوا بان الكافر حال كونه مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال
 كونه كافرا كان ذلك بطلان ما لا نطاق ولان الحاجة الى القدرة لا اجل ان يدخل
 الفرض لعدم الوجود وحال خروج الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة
 الى القدرة ولانه لو وجد ان يكون القدرة مع المقدور لزم ان تقدم العالم او
 حدوث قدرة الدتق والجواب عن الاول انه وارد عليكم ايضا لان حال حصول
 القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا القدرة له عليه فان قدرت انه في الحال
 ما سئل الا بان يا **قوله** بالفعله الحال بل بان ياتي به في ثمانى الحال قلت هذا
 معا لظنة لان كونه فاعلا للفعل اما ان يكون بنفسه صدور الفعل وانما ان
 يكون امر ازيدا عليه فان كان الاول استحلال ان يكون انه مامورا ان فعله في
 الحال فضلا لا يوجد الا في ثمانى الحال وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية امر
 حاشا فيغيب الى الفاعل والكلام في كيفية فعلها كما تكلم في الاول قبل ان
 التسلسل وعن الثاني انه منقوض بالعلة والمعلول والمشروط والشروط
 من الثالث ان الموثر في وجود افعال الدتق متعلق بقدرة بها زمان حدوثها
 اما المتعلقة بالسابقة فلا اثر لها البتة وهذا لا يمكن بحقيقة في قدرة العبد لا ثمانى

محمد بن محمد بن القدره
قبول الفعل

بالفعل

ان يصيرها علا قبل دخول
الفعل في الوجود وان كان
كذلك استحلال ان يصير

غير باقته **اقول** السؤال الاول غير متوجه لان الكائن مكلف بالايمان من حيث موثوقا وحتى لو فرض في حال قدرته وهذا ليس يكلفا بالاطراف وفرضه فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلف بالايمان كان كلفا بما لا يطاق وهكذا في السؤال الثاني الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان مدخل الفعل من العدم الى الوجود لا يتماها خيرة مع حدوثه او عدمه **السؤال الثالث** بالنسبة لقدرة الله تعالى القدرة العبدية ان قدرته في اذ القدرة مع وجود الارادة او عدمها لا يستلزم الاحتياج ان كلف في العبد وقوله في الجواب هذا واراد عليكم لانه حال حصول الفعل للملكه الفعل ايضا فيه نظر لانه اذا اخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه ان يثبت القدرة بل في فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع في ايراد ان ينقض العلم والعمل والشرط والمشرط ليس نافع لان العبد ايضا قتل وقوع المعلول متمتع العبد وكذلك حال وقوعه وذكر ان كلف القبله والحال اليها والفقول بان تعلق قدرة العبد زمان حدوث الفعل موثوق في وجود الفعل ايضا ليس بشي لان الفعل يجب ان يكون حدثه وان لم يكن قدرة ونفسا جميع هذه الاعطاش شي واحد وموتمتر **قال** مسألة القدرة لا تصلح للضد خلافا للقدر له لنا ان القدرة عبارة عن العكس ومفهوم العكس من هذا غير مفهوم العكس من ذلك وان نسبة القدرة الى الطرفين ان كانت على السوية استحتم ان يصير مصدر اللاتر الاخذ مرشح فلا يمتنع

الفعل

وجوده

القدرة لا تصلح للضد

صغرا

مصدر الاثر الا المجموع فقبل هذه الضميمة لم يكن ذكر قدرة على الفعل وان لم يكن على السوية لم يكن للقدرة اثر على الراجح **اقول** المعنى المختلف بتبدل لفظ القدرة لفظ العكس ومفهوم العكس من هذا ومفهوم العكس من ذلك لشر كان في مفهومه وانما تختلف من حيث تعلقها بانه هذا وتارة يذكر فان كان المراد من القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضد وان كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم تقع اسم القدرة على انواعها الا بالاشارة الى اللفظي وتقع على انواع تعدد المقدرات وهذا لم يقل به احد وقوله ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية اصححت الى مرجح وقبل المرجح لا يمكن قدرة على الفعل يقتضي ان يصير القدرة مبداء للفعل مع زايد وهو عين نهج من تقول القدرة صالحة للضد وانما ذهب من ذهب الى ان القدرة لا يصلح للضد لتقوله القدرة عرض لا سقف زمانين فالقدرة التي تكون مع احد الضدين غير التي يمكن مع الضد الا حصر الاستحتمال لا يفرقون من القدرة وبين مبداء الفعل او العكس **قال** مسألة عكسها جينا العجز صفة وجودية وموتمتر لعدم الدليل والقدرة لا يصلح جمل العجز عبارة عن عدم القدرة او في من العكس صغيف لاننا نساعد على ان كلهما محتمل وان لولا الدليل لبق ذلك الاضتمال **اقول** ان كلمة القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتمنع وجودها

الضميمة وتبدل

والقدرة اولى بان لا يكون وجوده لان السلامة مع عدم الآفة وان كان العجز
 ما عرض للموتش ومثان به حركة الموتش عن حركة المختار فالعجز وجودي
 ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت القدرة هيبة تعرض عند سلامة
 الاعضاء فغير عنها بالمكن او بما هو عليه له والعجز عدم تلك الهيبة فالقدرة وجودي
 والعجز عدمي **قال** ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان
 الارادة عبارة عن علم الحجة او اعتقاده او طنبه بان له فيد منفعه وموافق
 لانا نجد من نفسا ملامر تنبأ على هذا العلم فيتعايران والفرق بين الارادة و
 الشهوة ان الانسان يفرط بغيره عن شرب الدواء ثم يريد **اقول** انما يرد
 لا تقصر على هذا بل يزيد فيه بقوله بان له او لغيره ممن يؤثر فيه فيد منفعه يمكن
 وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من تقبله ومعارضه في وجود
 ميل يترتب على هذا الاعتقاد مغاير له نظر في هذا الميل عند شرف الآفة
 على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامه فحصل له ميل الى الشيء بر محصوله ولا
 يحصل بحسب ما يهتناه وذلك مثل الشوق الى المحبوب بمن لا يصل اليه اما
 في القادر لانهم القدره فكيف الاعتقاد المذكور **قال** مسلة منهم
 فقال ارادة الشيء الكهنة ضده وهو باطل لانه قد راد الشيء حاله العقله عن
 ضده **اقول** الصواب ان يقال ارادة الشيء بل بها كراهة ضده بشرط
 التنظير بالقدرة **قال** مسلة العزم عبارة عن ارادة جازمه حصلت بعد

في الارادة والكراهة

منهم في ارادة الشيء كراهة ضده

في العزم

القدرة

التردد فيه والمجبة عبارة عن الارادة لكنها من الله تعالى في حق العبد ارادة
 الثواب من العبد في حق الله تعالى ارادة الطاعة والرضا قيل ان الارادة
 قيل ان تترك الاعراض **اقول** التردد المذكور يحصل من لدواعي المختلفة
 المتباعدة عن الآراء العقلية ومن الشهوات والنزوات المتخالفه فان لم
 يوجد ترصيع لطرف حصل التغيير وان وجد حصل العزم والمجبة تقع في ذلك
 الاسم على الارادة مومدا ففعل وهو الذي نسبته الى ارادة الثواب او الطاعة
 وعلى تصور كمال من لذة او منفعه او مت كل كنهة العاشق المعشوقه المنعم
 عليه لمعجده والارادة لولاه والصدق لصديقه واما مجده الله عند العار فير فهو
 لتصور الكمال المطلق فيه والرضا فقال ابو الحسن الأشعري انه ارادة الارام
 المومنة ومثوبتهم على التأييد وهذا من الله تعالى واما من العبد فهو تترك الاعراض
 والرحمة قيل هو العزم وقال ابو الحسن الأشعري هو ارادة النقام والولاية ارادة
 الاكرام والتوفيق والبعض والعداوة ارادة الالهة والطرد والتقدير والنسخ
 ارادة التقدير والاختيار وعند ابو الحسن هو الارادة واحادله الى فعل
 به غير او المشي به الارادة والكراهية يفرقون بينهما **قال** مسلة المناقاة
 بين ارادتي الضدين ذاتية او الحارفي فيده ما تقدم في باب الاعتقادات
اقول قيل ارادة المحرك ترصيع صدورها وادارة السكينة ترصيع صدورها
 وكما انها متماثلان لذاتهما كذلك ارادتها وتقوم احصاها فالارادة المحركة هي

الحسين

النفاة بين ارادتي الضدين ذاتية او للضارفين

الارادات تقتضي الارادة
ضد مبره

تصرف الفا على عن ارادة الساكن والكلام فيه مثل ما مر **قال** مسألة
الارادات متى الى ارادة ضرورية دفا للتسلسل وذلك لوجوب الاعتراف
باستواء الظن الى قضا الله وقدره **اقول** فلو استناد الظن الى قضاء
الله ان يكون بلا توسط في اتحاد الشيء او يكون بتوسطه والاول يقتضيه
استتار الارادات الى ارادته والثاني الانعاض القول بالاختيار هو الكلام
فان الاختيار هو
توسط قدرة و ارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من غير الله بلا توسط
او توسط شيء آخر فان من قضا الله وقدره وتوقع بعض الافعال تابع
لاختياره فاعله والى دفع هذا لا باقامة البرهان على انه لا موثر الا الله
قال ومنها كلام النفس ولم تقل احد الاصحاب قالوا الامم والنفس
والجسد امور معتولة بغير عن كل واحد منها في كل لغة بلفظ اخرى
معان متعارفة لهذه اللغات وليست عبارة عن تخيل الحروف لان تخيلها
تابع لها ومختلف اصلها وهذه الماهيات المختلفة البتة وليس الامر
عبارة عن الارادة لان الله تعالى امر بما يريد ويريد ما لا امر به وظن ان
عبارة عن العلم والقدرة والحيوة فلا بد من نوع آخر **اقول** قالوا الكلام
النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد ويدل عليه العبارات ثارة وما يصطلح
عليه من الاشارات اخرى والدليل على اثباته ان العاقل اذا امر عبدا
بامر وجد في نفسه اقتضا الطاعة منه وجدا ضروريا ثم انه يدل على الجح

في الكلام

نفس

ببعض العبارات او ضرب من الاشارات او برقوم من الله هكذا
قتل وقيل ابو شيم اثبت كلاما في النفس سماه بالخواطر وزعم ان ذلك الخاطر
يسمى بها ويدركها وقال ابو الحسن ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى
الكلام المولف من الحروف بالاشراك وقال قوم على الاول بالتحقيق
على الثاني بالجواز وقال قوم بالعكس من ذلك **قال** ومنها الالم
والله اعلم بما لم فلا نزاع في كونه وجوديا ثم قال محمد بن زكريا الله عبارة
عن الخلاص من الالم وهو تخط بما اذا وقع بصير الانسان على صوت مليحه
فانه ملتذ بما يصارحها مع انه لم يكن له شعور بتلك الصوت قبل ذلك حتى يجعل
ملك الله خلاصا عن الشوق اليها وزعم ان سينا ان الالم ادراك
الموافق والالم ادراك المنافي ونزول المعزلة منه قالوا ان المدر ان
كان متعلق الشهوة كالحكة في حق الاجرب كان ادراكه له وان كان متعلق
النقمة كما في حق السلم كان ادراكه الما ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان
الالم ليس الادراك وان فقدت الفلسفة على ان يفرق الاثنان ويحصر
الالم في الحنجرة وخالفتم لان الشوق عدوى فلا يكون عليه الالم وجودية
وزاد ان سينا سبب ثانيا وهو سوء المزاج **قال** لان عدل الالم ادراك المناسا
والخذن على لفظ ادراك المناسا في الالم هذه الحجة لفظية **اقول**
نقل عن ابن زكريا انه قال الله خروج من الحالة الطبيعية وذلك لتكون الادراك
الغيرة

في الالم والذمة

انما يحصل بانفعال الحاسة بقتضه تبدل حال فاضدما بالعرض مكان
 بالذات وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون اللذو واللام هما الادراك
 نفسه وبحلفان باسلاف متعلقتهما ومواما الشهوة او النفرة فقال المصنف
 ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان اللام ليس غير الادراك وتخالفة المصنف
 في ان يفرق الاتصال ليس بلوجب اللام في الحق انما كان لانه يقول التفرق
 يوجب سوء المزاج الذي يعصيه طباع المفردات عند تغيرتها فالسبب الذي
 هو طباع المفردات والتفرق تنطوي ال الاعتدال الذي حصل من الكسوف
 الانكسار فالتمرق ليس سببا بالذات الا لامر عديم هو زوال الاعتدال
 واللام انما حصل من سوء المزاج هكذا فسو قوله تليده وتطيل لدن المصنف
 لكن قوله عقيب ذلك وزاد ان سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على
 ذلك اما قوله التفرق عديمي فلا يكون عليه للوجودي تعينه نظرا لان العدم الكلي
 علة للوجود والعدم ربما يكون عليه كعدم الحركة فيما من شأنه ان يحرك فانه
 علة لاحد الاكوان الذي هو السكون وعدم السمع عليه للغمزس وعدم العذا
 في الحيوان الصحيح للجموح وتفرق الاتصال في العضو الذي لا يكون فيه حس
 او عرض له خفة او يكون معدا مستورا ويكون التفرق طبيعيا كما يحصل في
 المعتدى عند نفوذ العذا في احدا انه لا يكون موثقا بل اللام عندهم احساس
 عضو سرق اتصال يحدث فيه طبيعي وكلامهم يدل على ذلك ولا شك ان الحق
 بقره

وموسو مزاج موثم وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو احساس
 بالحس في ضوء حد اللام واذا كان التقيد يد صحبها فلا يكون انفعاله لفظيا
قال ومنها الادراكات وهي غير العلم لانها بصيرة الشئ ثم يعقب عنه يتجدد
 تعرفه في الحالين مع حصول العلم فيهما فالابصار غير العلم لكن الفلاسفة
 والكوفي وابا الحسين زعموا انه عائد الى تاثر الحد قد تصور المركب
 وان يكون محتاجون الى الفذح في هذا الاحتمال لممكنهم بيان انتقال
 جميع بصيرة **اقول** قالوا الادراكات عفة هي الحواس و زاد القائلين بوجوب
 بينهما ادراك اللذو واللام وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك
 علم وليس كل ادراك والقول بان الابصار موثرة في الحد خاص من
 بصيرة الاله وليس سبحانه يكون في عينه على وجه آخر كما في الارادة
 فانها في العبد بخلاف ما ثبتته لله **قال** مسألة احتلفوا في الابصار
 منهم من قال انه يخرج الشعاع عن العين وهو باط والوجه تشوش الابصار
 عند تبويب الرياح ولا تمتع ان يرى نصف السماء لا تمتع ان يخرج من
 حدقتنا ما متصل بكل هذه الاشياء او توتر في جميع الاجسام المتصلة بحدقتنا
 ومنها **اقول** القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروجه
 من العين الا بالمجاز كما انتقال الضوء من الشمس والبطالة بوجوب تشوشه
 عند سبب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقر والينيران لا تشوش به

اذن من
الادراكات

الاضافة الاصطاح

تصحيح القول بالخروج الشعاع

وايضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضا لزم انتقال
 الاعراض وايضا قالوا الشعاع من العين كيف يصل الى السماء فانه فان
 المحركة الى زمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكلما تقولون في
 جوابه هناك هو الجواب منها وانشاع رونه نصف المساحة الشعاع المحذوف
 مجرد ولو قال بدل الامتاع الاستبعاد لكان اصوب واذا اجاز ان يصح
 نور سراج صغير هو ابيض كبير وجد رانه ولم يستبعد ذلك فذلك ايضا
 ليس مستبعدا استدلووا على كون الابصار بالشعاع باشرائط كون المصير
 في ضو لولا ان شعاع البصر والصوت من جنس واحد لما كان بعض معينا في
 الاجزاء التي تفرق المتكاسر
 وانما في وجودها كما في
 من الاجسام الشاعرة تقع
 لشعاع صدم

الاجزاء التي تفرق المتكاسر
 وانما في وجودها كما في
 من الاجسام الشاعرة تقع
 لشعاع صدم

الشرائط

تفه
 او متداره بل قالوا بانطباع شحم منه ولعل مقدار الشحم على صغر محله
 يعنى ادراك ذى الشحم على غلظه وذلك كما سطع في المرآة نصف السماء
 والاجرام التي قد واما قوله لو تذب على قدره والعيد على بعد عن الابصار
 فاعلم المنطوع في العيز يكون على هيئة تعيد ادراك الابصار وتحت
 تغذرعينا ان نغير عنه استبعادنا مع اننا نرى التقاطع بقشون
 صور الاجسام على المنطوع على وجه مدرك اننا نرى انما في تلك الاجسام
 وابعانها **قال** مسلة الادراك عند سلامة الاله وحضور المصير
 رسا والشرائط المشهورة غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والاعلان
 لنا اننا نرى الكبير من العيد صغيرا وما ذكر الا اننا نرى بعض اجزاء
 دون البعض مع استوارها باسرها في كل شئ انظر واما لما رانا
 اجساما الكبير فقد وانا نكل واحد من اجزائه وسنحل ان يكون روية
 كل واحد من تلك الاجزاء مشروطا بربو يد اجزاء الآخرة والواقع الدور
 فزود كل واحد منها غني عن ربه الآخرة واصحوا بان لا يوجب ذلك
 لجاز ان يكون محصرا ثاقوس وجبال ونحن لانراها اجزائا متعارفة
 بجميع العادات **اقول** انما علمنا ان ابصار الله للموجودات غير علمه
 بالبعرات لانقولون لوجوب الابصار عند الشرائط المذكورة لامتناع
 ان يكون ابصاره باآء وان يحجب شئ عن شئ واما المعتزلة والاعلان فتقولون

الاجزاء التي تفرق المتكاسر
 وانما في وجودها كما في
 من الاجسام الشاعرة تقع
 لشعاع صدم

الشرائط

ابصاره ثم يعطى بالمعرات ويوجدون ابصار الخلق عند عشرة شرائط بعد
سلامة الآلة وهي كون البصر كاشفاً غير منقطع الصفر ومجاوياً للآلة او في حكم
المحاذاة زفاناً والنوسط منها شفاف ووقوع الضوء على البصر وكذا الضوء غير منقطع
وعدم الغريب المفرد والبعد المفرد وان تعد الابصار ذوات الابصار وان لا تغاير
ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم الضروري واما تغلط رؤس البصر
صغيراً بعض رؤس اجزاء دون بعض فليس بشئ فان ذكر بقول من لا يعرف السبب فيه
ومعارضه الشك في ذلك العاديات دون مقال من المحتمل ان الشئ لا يتقطع
عدا وان الجبال الغامضة غياصات جواهر والبحار دما واما ان ذلك مع اما
يخدم بعد ما بسبب اجزاء العادة كذلك فحينما من المحتمل ان البصر من اجزاء
الشرائط لكنا نتقطع بالابصار ولا نلتفت الى ذلك الاحتمال لان العادة بجارية
مسئلة اصطفاة انه انما هو بصيرة في السمع وصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماغ فحينئذ انما غير واجب خلاف الفلاسفة في النظام لما لو
كان كاقا لوالما سمعنا كلام من يحول بيننا ومنه جدا وصلب لان الهواء
النافذ في مسام ذلك الجدار لا ينفذ على الشكل الاول الذي باعتبار كان حاصله
للجوف ولانه كان محبباً لان ذلك جهات الصوت كما اننا نكسر الشئ الاحوال
وصوله اليها لاجرم لان ذلك الجوف ليس جهده وصوله **اقول** القائلون بان التوجع
الاشترطون فيه نقا الهواء على شكل الذي يمتلئون به من نفوخ الماء ليس

الاختلاف في اجزاء العين
المع وصول الهواء الى
الصوت الى الصماغ

المراد

ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جرم
سبب التوجع وانسباط تلك الكيفية في الماء الذي على موضع التوجع فان
الشكل يحض بالسطح الظاهر والتوجع يحصل في عمق الهواء ايضا ليقولوا
بامتناع وجود التوجع في جسم غير الماء والهوا بل يجوزونه في تغيير مما
كما نحس به في الاواني الصغيرة وارتعاشها زمانا بسبب التوجع واصلها
الصوت بعد التوجع زمانا طويلا وايضا اذا حدث التوجع على جسم صلب انما سلم
اصلا فان السامع يسمع الصوت من غير ان يصل من موضع التوجع مواد الى الصماغ
بل تنادي التوجع من ذلك الجسم الى الهواء الذي بجواره ومن الهواء الى الصماغ
وادي ذلك الجحمت بسبب حسنة سقى في الهواء عند الحساس كجزة التوجع وقال
ابو البركات البغدادي كان النفس تسع الهواء المزروع في جهة الفارع حتى يحس ذلك
والسائل يسمع على التمس لا يجدي نظائر **قال** ادراك الشئ يكون لكشف الهواء
التصل بالحشوم كنفه دي الواحد وقد يكون الانفصال اجزا لطيفة منها ووصولها
الى حشومتها كما في التبخيرات وقد يكون تعلق القوة المدركة بالواحد وكذا
شمار وهذا اصعب الاحتمالات واما ادراك الذوق فقد تقدم الكلام فيه فانه
اشارة مختصرة الى اقسام الاعراض **اقول** الوجهان الاولان موجودان في
اشيا لا اعصم بالحساس واحد في التغييرات والوجه الثالث بعيد لا يتعلق

الماء و

الاختلاف في اجزاء العين
المع وصول الهواء الى
الصوت الى الصماغ

فان القوة
بكم الامتصاص

بذات

على اشباع الاستفهام عليها لان الاستفهام عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول
 في حيز اخر وذلك كما تعلق في المختصر والعهود المشهور ان لو قدرنا العرض في حيز
 عن جميع الاوصاف غير اللازمة فاما ان الاحتياج في الحيز الاحتياج والاو لا يتط
 لانه يكون في عتيا بذاته عن المحل والغنى بالذات عن المحل مستحيل ان يعرض له ما
 يحوجه اليه لان بالذات لا يزول بما بالعرض وان احتياج فاما ان احتياج المحل
 بهم وهو في ان مقتضى الموجود في الخارج موجود في الخارج والمبهم من حيث هو
 كذلك عن موجود في الخارج او الى محله معين فليكن استحالته مفارقة عنه وهو المظ
 ولفظ بل ان يتولم لا يكون ان الاحتياج قول لان الغنى نداه عن المحل لا يعرض له
 ما يحوجه اليه قلنا العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب ان لا يكون في المحل
 يكون ذلك منافيا لحصوله في المحل بل يصدق عليه انه نظر الى ذاته لا يجب ان يكون
 وهذا الاشارة الى الحصول في المحل بسبب منفصل سلما انه احتياج الى المحل لكن الاحتياج الى محله معين وما ذلك
 في المحتاج
 مقتضى باحتياج الجسم المعين الى مكان معين ولان الواحد بالنوع معين بالاحتياج
 الواحد بالتخصيص الى المحل الواحد بالنوع لا يجب تميز المحل الواحد بالتخصيص
اقول في الاستفهام بعض الحصول في حيز بعد الحصول في غير من الايجاز
 عن الاعراض لا احتياج الى بيان فان العاقل لا يمكن ان يتخذه فضلا عن ان يدعيه
 والمطلوب فيهما هو في الاستفهام عنهما بعض الحصول في محله بعد الحصول في محله
 غير ذلك المحل وهو متعرض لذلك اصلا وما اورد من المحل تعريف بما ذكرناه و

البيان

والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بالاحتياج
 والشئ المحتاج في وجوده الشخصي الى حلة لا يمكن ان يحتاج الى علمه بل ان
 المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما يكون موجودا في
 الخارج لا يفيد وجودا في الخارج بالبرهنة فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا
 لمحله بعينه فيحقق وجوده الشخصي ويتطلب تبديله ذلك الوجود ولذلك يتبع
 استحالته عما اما الشئ المحتاج في صفة غير الوجود العبر عن من حيث طبيعته
 ذلك التغيير كاجسام المحتاج في التغيير لا في الوجود الى حيز بعينه فلما يتبع ان
 مقل من حيز بعينه الى حيز اخر يساوي الحيز الاول في معنى الحيز و
 هكذا اذا تغير مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالتخصيص من جملة ذلك النوع
 محتاجا الى احد البضايح ذلك النوع لا بعينه ولذلك يمكن انتقاله الى حيز
 آخر وايضا الوجود الشخصي يحصل من سبب موجود معه على ان
 يختلف شرائطه بحسب زمنه مختلفة كالهبوط الى صون لا بعينها و
 ذلك غير ما نحن فيه **ما** مسلة انفق المكلون على اشباع قيام العرض العرض
 ضلانا للفلاسفة ومعلمنا انه لا بد من الاتهام بالاحتياج الى الجوهر وهو يكون
 الكثرة حيز الجوهر تتعده وهو الاصل فالقول في قيامه واصحابنا بان السواد
 البيضاء في اللونية وتخالفة في السواد لا وبها الاشارة الى غير ما به الاتهام
 فالقوله صفة متعارفة للسواد لا في قابلية بها وبها موجود ان لا تتلوا اسطه من الوجود

الشخصي

في اشباع الاستفهام في العرض
بالعرض وعدمه

والبياضية

والعدم فالنوبه عرض قائم بالسواد و ايضا يكون العرض حالاً في المحل النفس
 العرض ونفس المحل لصحة ان تعقلا مع الذهول عن ذلك الحول واليقول ويطبق مرادنا
 لان تعقلا للاصول فهو صفة قائم بذلك العرض ثم الكلام في ذلك الكلام في الاوانها
 اعراض لانها لها وجودها كل واحد منها بالآخر والجواب عنها مقدمات تقدم
اقول وجوب انتهائها الى ما يقوم بالجوه لا يدل على امتناع قيام البعض البعض
 وقائم الاجز بالجوه والقابل بالمكان قيام العرض بالعرض مقربان لانها لا
 ان يكون الى الجوه اما اختلف في التوسط هل يمكن ام لا وعلو تعرض ذلك
 وما اورد في احتجاج القائل بذلك ليس صحيح لان اقام الصفات فيها قيام
 الاعراض والصفة لا تعقل الاعم بخبره والعرض لا يوجد الا في غير قيام
 بعض الصفات بعض لا يوجد قيام بعض الاعراض ببعض التوتية فحين
 السواد به وهو جز من مفهوم السواد يدان السواد لون يقبض البصر واللون احق
 بان يكون موصوفاً وكونه قابلاً للبصر احق بان يكون صفة والجنس لا يكون عرضاً
 قائماً بالنوع واللاجز وبالكل وايضا كون العرض حالاً في محلها في وجود
 لها الا في الغفل كما مر ولا تسلسل بل نقف عند وقوف العقل عن الاعتبار
 وكون الحول يقبض للاصول لا يقبض وجود الحول كما يتناه مراراً وحواله
 الجواب على ما مر غير مفيد منها والعالون به متولون كل عرض محل في محله فانه
 يفيد صفة لمحل والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها فهو عرض للحركة

البعض

الجزء

انقطاع الاشياء على امتناع
 قيام العرض

لا الجسم والوحدة ان كانت عرضاً فوصلة العرض محل فيه والنقط فصل للخط
 لا الجسم **قال** مسله اعقت الاشياء على امتناع قيام العرض لان البقاء
 صفة وتوحي العرض ثم قيام العرض بالعرض ولا يلو صفة العرض منع
 عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يكون واجباً والا لا تدب الشئ من الامكان
 الذي اتى الى الاشياء الذي بل يكون جائزاً ولا بسبب وهو ما وجد في اوله
 اما الوجودي فاما الموجب كما يقال انه يعني لظمان الضد وهو محال لان لظمان
 الضد وهو محال لان لظمان الضد على المحل مشروطا بعدم التقدير الاول عنه
 ولو علم ذلك لعدم بلزم الدور واما المختار كما يقال انه يتبع لعدمه وهو محال
 لان المعدوم عند الاعداد اما ان يكون قد صدق وعند امره ولم يصدق فان صدق
 فاشير في تحصيل امر وجودي فهذا يكون الجاد الاعداد اما ان لم يصد
 عنه اثر فهو صحيح لان القادر لا بد له من اثر واما العدمي فبان معنى الاشياء
 شرطه لكن شرطه الجوه وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالقوله في عدم
 العرض حيث انه لو صح بقاؤه لا متع عدمه لكنه قد يعدم فمسمع بقاؤه في
 على الاول لان سلم ان التعارض سلماً لكن لم لا يكون قيام مثل هذا التعارض
 بالعرض وعلى الثاني لم لا يكون ان يجب عدمه بعد قائه في زمان معين
 وهذا لان عندكم كما كان جائز الوجود في الزمان الاول ثم انقلب محتجاً في
 الزمان الثاني فلم لا يكون ان متى ازمنه كثير ثم انتهى الى زمان يصير فيه

كيفية

محتاج في وجوده الى المحل الذي هو عينه ولو امكن حلوله في محلين ثبت
استقناؤه بكل واحد منهما غير الآخر فكون محتاجا الى كل واحد منهما مستقنا
عند معا وهو باطل والثاني لم توجه على امتناعه والفلاسفة يقولون
قيام العزم الواحد محل ينقسم الى اجزا كثيرة كالواحد بعشر والواحد
والثلاث مجموع الاضلاع السدس المحيط بسطح والحيوية بيته متغيرة الى اعضاء
وابوهم اما قال قيام تاليف واحد بوجهين لان عدم انفكاك المولف منها
دون المتخاورين محتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما ذكر العلة بعد انفكاكها
ولم نقل قيامه بانفكاك الاثنان لان التاليف لو قام مثلا سلة جواهر ثم ازيل
واحد منها عن الاجتماع بالياتن وجب نعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى
الباقيان مؤلفين وذكره خلاف ما عليه الوجود قوله بعد ابطال قيام العوض
الواحد محلين في جواب ان سائتم ان احاله صعوبه العكس على الفاعل المتخار
بان ملحق احدهما بالآخر اولى من التزام جواز طول العوض الواحد في
محلين **قال** اما الاجسام فالنظر في مقوماتها وعوارضها اما المقومات
فيها مسائل مسئلة لا شكت في تركيب الاجسام المركبة عن اجزا اما البسيط
المحسوس فلا شك انه قابل للاقسام فلا اقسام الممكن اما ان يكون
حاصلا بالفعل والا يكون كذلك وعلى القدرين قاما ان يكون متساويا
او غير متساو فخرج من هذا التقسيم اقسام اربعة احدها ان الجسم مركب من اجزا

مقومات الاجسام وعوارضها
المقومات
في تركيب الاجسام والجزء
وجوهها للاقسام

متساويا وكل واحد منهما لا يقبل القسمة اصلا وهو قول جمهور المتكلمين وانها
ان مركب من اجزا غير متساوية بالفعل وهو قول النظام وثالثها ان غير
مركب لكنه قابل للاقسام متساوية وهو قول مردود ورايها ان غير مركب
لكنه لا ينهي في الصغر الى حد الا وبعد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور
الفلاسفة **اقول** اطلاق اسم المقوم على الاجزا مخالفا لفظ العرف فان
المقوم يقال للمحل الذاتي والجزء لا يحل على كله والذي يصير الشيء
المبهم بسببه محصلا بالفعل كالفضل للجنس والجزء لا يكون كذلك والنور
المردود وهو الذي نسبته في سائر كتبه الى محمد الشهير ستاني فانه قال
بذلك في كتابه الموسوم بالمشايخ والبيانات **قال** لنا وجه لاول
ان النقطه بالاتفاق موجود في الخط عاينها بغيره وما به يمارس الشيء
غيره لا يكون عدما محضا وهي غير منقسمة بالاتفاق ولاها طرف الخط فلو
كانت منقسمة لكان طرف الخط احد قسميها فلا يكون الطرف طرفا و
لان موضع الملاقاه من الكثرة الحقيقية الماسة للسطح المستوي الحقيقي
غير منقسم والا لكان المنطق منها على المستوي مستويا فكانت الكثرة مضلعة
ثم هذه النقطه ان كانت متجزئة مثل بوجه الزد وان كانت عرضا فصلها
ان كان منقسما لزم اقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو المطلوب
اقول قوله ان النقطه بالاتفاق امر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة

وهو اخص من المعنى الاول
الاسد الاعلى
تكونه الفرد الاول
خطا اخر

مشايخ

بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجوديا والنقطة عند
 من يقول بها نهاية الخط فاذن هذا الاتفاق من غير تراضى التحصيل ولو قال بدل
 ذلك باعتراف القائمين به لكان اصوب قوله وان كانت عرضا فحدها ان
 كانت منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها ايضا غير مسلم عند مخالفة فانهم
 يعمدون الاعراض الى السارية في محالها والى غير السارية وبعدها والنقطة
 في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محالها
 وملافة الكرة المحفظة للسطح المحتقن المنوى يكون عندهم منقطع عن
 قطر يمر بمرکز الكرة وبوضع التماس والافاذا است الكرة سطح آخر
 مستويا بالطرف الاخر من ذلك القطر ومرت دائرة عظمه منقطتي التماس
 اعتبرت مكر الدائرة بسبب التماس الى اربع قسي اثنان منها مسان للسطح و
 اثنان غير متماسين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم
 ذلك هو كون التماس منقطع وانقسام محل النقطة لا يجب كون النقطة منقسما
 على حامد **قال** الثاني الحركة لها وجود في الحاضر والامكن ما فيه
 ولا مستقبل لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل
 هو الذي توقع صيرورته كذلك وما يتبع حضوره لا يصير ما ضيا ولا مقبلا
 ثم ذلك الحاضر غير منقسم والا كان بعض اعزائه قبل البعض فبعد حضور
 احد النصفين لكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا

الذي ياتي

هف فاذن الجز وجز الحركة غير منقسم وعندنا يحصل جزا غير منقسم فالحركة
 مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة ثم نقول القدر المنقطع من المسافة
 يكو واحد من تلك الاجزاء التي لا يتجزى ان كان منقسما كانت الحركة الى
 نصفه نصف لكل حركة فلكل حركة منقسمة هف وان لم يكن منقسما فهو الحجز
الجزء اقول مخالفة بقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي او في المستقبل
 واما الحال فهو انها في الماضي وبداية المستقبل وليس زمانا وما ليس
 زمانا لا يكون فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك سائر الفصول
 المشتركة للتقدير الاخر ليست باجزاء اذ لو كانت الفصول المشتركة
 اجزا للتقدير التي هي فصولها لكانت القسمة الى قسمين التي كانت اقسام
 اقسام قسمها الى خمسة اقسام هف فاذن الحاضر ليس بحركة وهو اذ
 انه هو الحركة وبنوع عليه بيان والمخالف يعلم ان الماضي من الحركة كان
 موجودا في آن حاضر اما نقول هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن
 قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا
 في المستقبل وفي الآن الفاصل من الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك
 فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان محاضر لانه غير قادر
 الذات **قال** الثالث لو توكلت الجسم من اجزا غير متساوية لا يمنع
 الوصول من اوله الى آخره بالحركة الا بعد الوصول الى تصفد ولا مشغ

المقارنة للجزء
 القسم الى اقسام

الوصول الى نصفه الابدال الوصول الى ربه فاذا كانت المفصل غير متساوية
 وجب ان يصل المتحرك الى آخر المسافة الا في زمان غير متساو ونسأله
 يدل على فساد الملزوم لا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزاء التي
 لانها به لها حاصله بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا شيء واحد قابل
 لا نقسمات غير متساوية لاننا نقول القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجود
 احدها وهو ان وحدته ان كانت فضول لجزات او من لوازمها اسم الزائدها
 الاعتد عدم الذات فالوحدة في نفسها قابله للقسمة فان قامت بها وحدة
 اخرى يلزم التسلسل وان لم تقم بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة منقسمة
 بالفعل فالموصوف بها كذلك فاجم منقسم بالفعل وثابتها انا اذ جعلنا الماء
 الواحد مائتين فالمتان الحاصلان ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك
 فمن المعلوم بالضرورة ان احدهما كان عين الثاني فيكون مغاير الثاني
 ان كانا موجودين بالفعل وان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك كان
 ذلك احدا ثانيا لهذا المائتين واعداء الماء الاول وهو يتط بالبدن تدف
 ثانيا ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصله في الجزء
 الآخر لان مقطع النصف موصوف بالضعيفه ولا نصف بها الا هو وكذا
 مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل
 وعندم ان الاحتصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل

وان كان من العوارض
 الزائده وعرفه لان العام
 ما يقبل الانقسام قابل
 للقسمة صح

نعم

لزم حصول الانقسامات باسرها بالفعل **قول** كما ان المسافة ينقسم
 الى اجزالا الى حد يقف عندها كذلك زمان الحركة والمفاصل ليست
 غير متساوية الا بالفرض كذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة
 يكون في الفرض قابلا لاجزاء المسافة بعينها فان كانت المسافة
 ذات مفصل غير متساوية الا بالفرض كذلك الزمان الذي تقطع
 كان زمان قطوعها مثلها قوله في ابطال وحده ما يقبل القسمة ان القائم
 بما يقبل الانقسام قابل للانقسام تط لمام وقيام الوحدة بالوحدة
 ممكن في العقل وفي الوجود الثاني ادعا الضرورة بان احد المائتين
 الموجودين قبل القسمة ليس هو عين الثاني في مشعل على دعوى
 نفى القسمة مع فرضها ولذلك لزم الهم واليلزم من كونها غير موجودين
 قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاشكال وحدوث شيء غير الفضائل
 وذكر محسوس فضلا عن ان يكون ماطلا بالبدنه وفي الوجود الثالث ان
 الاجزاء المفروضة لسمع الخواص ليس شيء لانها خواص الملازمة
 من الفرض لا تقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض
 احتجوا بما مور احدها ان كل متغير يفرض فان الوجود الذي منه ملازم
 ما على منه غير الذي ملته ملازم ما على ليسا فيكون منقسما وثابتها انا

اذا ركبنا سطح من اجزاء لا تحوى ثم نظرنا اليها راننا احد وجهه دون
 الثاني والوجه الذي ليس له مركز يكون منقسما وثلاثها انما تكون كخطا
 من ستة اجزاء ومما فوق طرفه الايمن جنرا تحت طرفه الايسر فيرغم حركا الى
 ان يصل كل واحد منهما الى آخر المسافة فلا يبتعدان يتركوا واحدا منهما بالآخر
 ولا يمكن ذلك الا بعد ان يحاديا وموضع التصادم متصل الثالث والرابع
 واذا وقع التصادم على ذلك لموضع فقد لمس بكل واحد من نصفين كل واحد
 منها فيلزم التصادم في الجواب عن الظن ان ما ذكرناه يدل على تغير جهات الجوز
 وذلك لا يوجد العشرة في الذات فان مركز الدائرة يحاذي جمل اجزاء الدائرة مع
 ان المركز نقطة غير منقسمة **اقول** انما حكم فيها معنى السطوح والقطة واجساد
 تناسلها مبنية على ثبوتها وعلى تغير جهات وقائل ان تقول ان جهات المتعادلة
 ان كانت عديدة فلا تسمى منها على قولك وان كانت وجود يد وكانت جواهر
 عاد الكلام فيها كما كان في الاول وان كانت اعراضا وكانت حاله في غير ذلك
 اجزاء لم يكن منقسمة لغاير التماس فيها وان كانت حاله فيها او جسيمات بعضها
 اعتساق الجواهر لثبوتها وكون المركز محاذي جمل اجزاء الدائرة لا يفيد في هذا
 الموضوع كغير ما يتعلق بتلك المحاذيات المتكثرة واحدا وكغير ما يتعلق به
 التماسات غير واحد فان تماس ما ساسه من جهة لا تقع على موضع تماس باساسه
 من جهة اخرى ولذلك لم يمتسك بها ولم يلزم في المركز **قال** مسألة

ينبغي ص

نعم ان سينا ان الجسم مركب من الهوى والصورة ومعناه ان الجسم صفة
 حالته في شئ فالجسم هو الصورة ومحلها الهوى ولتبع عليه بناء على
 نفي الجوهري الزد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال و
 القابل للشئ موجود مع المقبول لا محال والاقبال لا يتبع مع الانفصال
 فالقابل للانفصال شئ مغاير لا تقبل جوابه لم لا يكون ان يقال الانفصال
 هو العدد والانفصال هو الوحدة والجسم اذا انفصل بعد انفصاله كان
 مغاير له صار متعدد بعد ان كان واحدا والطارى والاراضى والوطة
 والتعدد وما عرضان والمورد هو الجسم **اقول** القول بان الجسم مركب
 من الهوى والصورة ليس مما ائتمر به ان سينا ولا مما احتض به بل قال به جميع
 الفلاسفة والتجريب لا يقول به الا بعض المتكلمين وهو صفة الماشية بشرط الوجود
 وليس هو الصورة نسبة ولو كان الانفصال والانفصال هما الوحدة والتعدد
 لكان القابل للمالين متصل ولا منفصل ولا بواحد ولا متعدد وكل ما هو
 جسم فاما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فان الاشئ مما هو قابل
 لها الجسم فقد سوا القابل للهوى والانفصال والوطة هو الصورة وهو غير
 لها التباين فيصير جسيما **قال** مسألة نعلم ضرار والنجان ان ماهية الجسم مركبة
 من لوزن وطعم والاحثة وحرارة او برودة ورطوبة او بوسة وهو باطل
 لان المتكلمين منشأية في ماهية التجرب ومتشابهة بالوانها وروايتها

هذا على تقدير صحة
 الفرضها على تقدير
 ثبوتها فانها لا يكون
 ص

دع

وطوعها وما يد الاشتراك غير ما يد الامتياز فالتميز ما هيته متعارفة لهذه
 الصفات **اقول** هذا مذاهب غير معقول ان كان المراد هذه الاجزاء التي
 تركيب منها الجسم اعراضا اما ان كان المراد انها جواهر مختلفة ملتم منها الجسم
 فتساوى الاجسام في التفرقة منها في هذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء
 للجسم لان التفرقة صفه للجسم وقد قال المصنف في مسلة تامل الاجسام ان
 الحصول في الجبر حكم من احكام الجسم والاشياء المختلفة كحوز اشهر الكما
 في حكم فاذن الاشتراك والتباين في الاجزاء لا يدل على امتناع كلف الجسم
 مولف من كل الاجزاء **اقول** النظر الثاني في العوارض مسلة احتساف
 اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة قد لا يد على اربعة قاندها
 ان يكون محدث الذات والصفات او قدم الذات والصفات او قدم الذات
 محدث الصفات او بالعكس اما الاول فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود
 والمجوس واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاؤفوسطيبوس واما سطوس
 ونزقليس ومن المتأخرين اني نصر الفلاني والى على ن سينا وعندم ان السموات
 قديمة بذاتها وصفاتها المستعينة بالحركات والاورضاع فان كل واحد منها حادث
 ومسبق بالاجزاء الالى الاول واما العناصر فالهوى فيها قديمة لشخصها و
 الجسميه قديمه نوعها وسائر الصور قديمة بحسبها اي كان قبل كل صورة
 صورة اخرى الالى بلا يد واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل

ارسطاطاليس

ارسطاطاليس بالزمان كفا ليس وانكسا عوزش وفيما عوزس وسقراط
 وقول جميع الثوبه كالماتريه والديفانتيه والمزفونيه والمهايتيه
 ثم هو لا فويقان العرفه الاول زعوا ان كل الماده جسم ثم زعم بالسن انه
 الما لانه قائم لكل الصور وزعم انه اذا انجذصا رارضوا واذا انجذصا
 هوا ومن صفوه الهواء كمنوت النار ومن الدخان كمنوت السماء ونقال
 انه اخذ من الثوره لانه جاء في السعد الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرها
 ثم تطد اليه نظرا لهسه فذابت اجزاؤه فصارت قائم ارتفع منه بخار كالدخان
 فخلق منه السموات وطهر على وجه الما زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بجمل
 وزعم ارسطاطاليس انه الهواء وتكون النار من لطافته والماء والارض من كثافته
 وزعم ارسطاطاليس انه النار وتكون الاشياء عنها بالكثف واخبرون قالوا انه
 الارض وتكون الاشياء عنها باللطيف واخبرون قالوا انه البخار وتكون الهواء
 والنار عنه باللطيف والماء والارض بالكثف وعن ارسطاطاليس انه الخليط
 الذي لانها له وهو اجسام غير مشاهيه وفنه من كل نوع اجراضيه
 مسلا فنه اجزاء على طبيعهه الحيز واخذ على طسعة العجم فاذا اصتمع من
 كل الاجزاء شئ كثير وصار بحيث يحس ويدري ان انه حادث وهذا القول
 على هذا المذهب نكار المزاج والاستحاله وقال بالكفون والظهور
 وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الارض ثم ان الله تعالى حركه

تكون منه هذا العالم وزعم ديمقريطس ان اصل العالم اجزا كثيرة كرية
 الشكل فابله للقسمة الواسية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذواتها
 حركات دائمة ثم العقول تلك الاطراف ان تصادمت على وجه خاص فحصل
 من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدث السموات
 والعناصر ثم حدثت الحركات السماوية المترابطة هذه العناصر ومنها
 هذه المركبات ونعمت الثوبية ان اصل العالم هو النور والظلمة **الاول**
 صاحب الملذ والنظر نقل عن المسلم الملقب انه قال المبدأ الاول ابداع العنصر
 الذي فيه صور الموجودات والعدوات كلها فاسعت من كل صور موجود
 في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فحصل الصور ومنبع الموجودات
 موزونات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الجسمي الا وفي ذات
 العنصر صورة ومثال عنه قال وتصورت العنصرة ان الصور والمعلومات
 في ذات المبدأ الاول لا بل هي في مبدعه وهو نقل في بوحدة نيته ان يوصف
 بما يوصف به مبدعه ثم قال والعجب انه نقل منه ان المبدع الاول هو الماء
 منه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده يكونت
 الارض ومن انحلاله يكون الهواء ومن صفوة الهواء يكونت النار ومن الانحلال
 والاختراع يكونت السماء فدارت حول المركز دوران السبب على سببه بالمشوق
 الحاصل وفي الاخير قال وفي التوراة في السفر الاول جوهر خلقه الله ثم نقل

من

ومن الاشتغال الحاصل من
 الاثير يكونت الكواكب ص

ال

البية آخزه ثم قال وكان المسلم الملقب انما ملقى مذجه من هذه المشكاة النبوية
 قال والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش
 وكان عرشه على الماء واما المسلم الملقب فقد نقل عن مبدعه في التوراة
 وخلق الاشياء ثم قال في الاخر ونقل عنه ايضا ان اول الاوائل من المبدأ
 هو الهواء وذكر ما ذكره المصنف وفي الاخير قال وهو ايضا من مشكاة
 السورة وحكي قلو طر حمن ان ارتقطس زعم ان الاشياء انما اسطقت بالخلق وهو
 البتة هو نظر عقلي فقد في الجواهر الكلي واما المسلم عورس فقد نقل عنه
 ان مبدع الموجودات مشاهمة الاجزاء وهي اعداد لطيفة لا يدركها الحس
 ولذا لها العقل وسواول من قال بالكون والظهور ولم يقل التوراة بالخليط
 واساد قلس بعد ان قال بالكون والظهور مع قوله بالعناصر الاربعة
 فكذا ما اورد صاحب الملذ والفعل يدل على ان في بعض هذا العنصر
 واستاده الى التوراة فيه نظر وقال المصنف في بعض مصنعاته ان المبدأ
 قال ان الباطن الذي تالف منها الاجسام كريمة الشكل والشح ذكر في التوراة
 في الفن الثالث من الطسعات انهم قالوا انها غير متخالفة الا بالشكل وان
 جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل
 الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة
 في مجسمات اقليدس هي اشكال الفلك والعناصر وباجل ذلك نقلت من اختلاف

فله

لا فائدة في ذكرها **قال** القرينة الثانية الذي قالوا اصل العالم ليس جسم وم
 فرقان القرينة الاولى بحرانيه وم الذين اسماوا القدم الخمسة البارز
 والنفس واليهود والدهر واختلفوا فقالوا البارز تعالى تام العلم والحكمة
 لا يعرض له سهو ولا غفلة ويعبر عنه العقل كعقل النور عن القرص وهو تعالى
 يعرف الاشياء معرفة تامة واما النفس فانه يفيض عنها الحيوة فيض النور عن
 القرص لكنها جاهدة الانسليم الاشياء ما لم يمارسها وكان البارز تعالى عالما بان
 تسهيل الى العلق باليولى وعشقتها وطلب المنة الجسمية ونكره منارقه
 الاجسام ومسى نفسها ولما كان من شأن البارز تعالى الحكمة التامة عد
 الى الصيولى بعد تعلق النفس بالقرص وبارز اصل التركيب مثل السموات
 والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكبر والذى تفرقها من السواد
 فذلك لا يمكن ان الله ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا
 لتذكرها عالمها وسببا لعلها بانها ما دامت في العالم البيولى لم تعرف
 ثلاثه واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها الذات الخالية عن
 الاله اشارة الى ذلك وعرفت بعد المفارقة وتعدت منها ايدى الآيات في نهايه
 اليهجة السعادة قالوا وهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة القائلين
 بالقدم والحديث فان اصحاب القدم قالوا لو كان هذا العالم محذرا فمحدث
 الله تعالى في هذا الوقت المعين وما احدثه قبل ذلك ولا بعد وان كان حال العالم

حيا

حكما فم ملء الدنيا من الافات واصحاب الحديوث قالوا لو كان العالم قدما
 لكان غيبا عن الفاعل وهذا باطل قطعيا لما نرى ان اثار الحكيم ظاهرة
 في العالم وحيد الفرقان في ذلك وما على هذا الطريق فالاشكالات زائلة
 لاننا اعترفنا باصانع الحكيم الاجرم قلنا حدوث العالم فاذا قيل لم احدث العالم
 في هذا الوقت قلنا لان النفس ما علقها باليولى في ذلك الوقت وعلم البارز
 ان ذلك التعلق بسبب الفساد الا انه بعد وتوخي المحذور صرفه الى الوجه الاكبر
 حسب الامكان واما الشرور فاما نسبت الاله لا يمكن بحمد هذا التركيب عنها فم
 فربما سئل ان احد ما ان يقال لم علق النفس باليولى بعد ان كانت غير متعلقة
 به فان حدث ذلك العلق بطله لان سبب تعلق حدوث العالم بطله عن
 سبب والى ان يقال ان ذلك لا يمنع البارز من التعلق باليولى اجابوا
 عن الاول بان هذا السؤال غير مقبول من المستكبر لانهم يقولون اننا نختار
 قد يرجح احد مقدمه على الآخر من غير مرجح فلهذا حوزوا ذلك من النفس وغير مقبول
 ايضا من العلاسفة لانهم حوزوا في السابق ان يكون علمه من اللاحق فلهذا حوزوا
 ان يقال النفس قد علمت ولها تصورات متجددة غير ضارة به ولم ينزل كل سابق
 علمه للاحق حتى اهدت الى ذلك التصور الموصوب لذلك العلق واجابوا عن السؤال
 الثاني ان البارز تعالى علم ان الاصلح للنفس ان تصير عالمه مضافا الى العلق
 حتى انها نفسها تمنع عن كمالها لطفه وانما فالنفس لم تعلقها باليولى لئلا

الباقي م

من الفضائل الثقيلة ما لم يكن موجودة لهذا فلهذا من العيين لم يمنع الباري تعالى
النفس من التعلق باليهيول **اقول** قد مر ان الحواسن لقولون بالقدر الخمسة
وقال صاحب الملل والنحل ان المسقول من عاصمون الذي قال انه شرف ان
ادم علمها اللام انه قال المبادئ الاولى خمسة الباري تع والنفس واليهيول
وانبان واخلا ويورها وجود المركبات وبعض هذه الاسولة والاجوبة كانت كلام
هؤلاء المتأخرين وانما اورد هذا المذهب في التسم الثاني اعني قول الذين قالوا
اصل العالم لم ليس بجسم ليقولهم قديمة وذكر فيه قولهم باع من ذلك وهو
ان اصل العالم ليس بجسم هذه القدر الخمسة **قال** الفقيه الثاني اجيب فيا عو
وم الذي قالوا المبادئ هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا ان قولهم
المركبات بالباطن وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تترك الامور
اما ان يكون لها هيات وراكونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت
مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات
بل بمبادئها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد ان تكون مستقلة بانفسها
والا لكانت مفسرة الى الغير فتكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادئ
المطلقة توقف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة
نقطه فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان
اجتمع سطحان حصل الجسم وظهر ان مبادئ الاجسام الوحدات **اقول** نقل عنه

الذي اورد في كتابه من الفيزياء الثاني
والاخر من كتابه من الفيزياء الثاني
وصحاح هو

ان الوحدة منقسم الى وحدة مستفاد من الغير وهي مبادئ الكثرة ولست
داخله فيها بل تقابلها الكثرة ثم سأل من الاعداد وهي مبادئ الموجودات
وانما اختلف الموجودات في طبوعها اختلاف الاعداد خصوصها وفي شرح
ما ذكر طول ليس فيها فائدة رابطة **قال** واما القسم الرابع وهو ان يقال
العالم قديم الصفات محدث الذات وذكر مما لا يقول به عاقل واما جالينوس
فانه كان منقوصا في الكل لانه لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة
او ساكنة والعشمان باعلان واللؤلؤ بازليتها باطل بان احصران الجسم ان
كان مستورا في مكان واحد الكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر
لكذا كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون متحركا لو صير الاول انما هي
الحركة حصول امر بعد ما غيب قبا هيئتها فنفسها المسبوقة بالغير والازلية
قبا هيئتها فنفسها المسبوقة بالغير فاجمع منهما متناقض الثاني وهو ان
كل واحد من الحركات محدث فهو مفقود الى موجود وكل ما هو كل واحد منه مفقود
الى الموجود فكلمه مفقود الى الموجود فكل الحركات موجودة متجانس وكل ما كان فعلا على
مختار فلا بد له من اول فكل الحركات اول وهو المطلق وانما قلنا انها ليست ساكنة
لو صير الاول انها لو كانت ساكنة لكانت اما ان تصح عليها الحركة اولها والاول
عالم لان محدث الحركة عليها متوقف على صحة وجود ذاتي نفسها وقد دللنا على العز
وجود الحركة الازلية تحت ثقلها انما يصح الحركة عليها فذلك الاتساع ان كان لازما

وكل محدث ص

الحركة ص

للماهية وجب ان لا يزول البتة فوجب ان لا يصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال
 هف وان لم يكن من لوازم الماهية امكن زواله ويكون الحركة عليه جائز
 وقد ابطاله الثاني ان السكون امر متوقى على ما دللنا عليه فنقول لو كان
 ذلك السكون قديما لا يمنع زواله لكنه نزول فليس بتقديم بيان الملازمة ان القديم
 ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه وان لم يكن واجبا لذاته اعتد الى موثوق ولا بد من
 الانتهاء الى الواجب لذاته قطعاً للتسلسل على ما بيننا في اثباته تعالى وذلك الواجب
 اما ان يكون موجبا او محتملا لاجزاء ان يكون محتملا لان فعل المحتمل راجع الى
 اجزاء الموجود والقديم ليس محتمل فمعنى ان يكون موجبا فان لم يتوقف على
 شرط لزم من وجوب ذلك الموثوق وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان مكلفا
 عاد القديم في الحاجة وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط امتناع
 زوال ذلك القديم واما ان يمكن علم السكون فهو متشاهد في العكس والعصمات
 ولا جسم الا من عند الخضم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام
 ولما تمت فساد كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل تمت ان الجسم مستحيل ان
 يكون ازليا فتم قيل الدعوى سابقه من وجهين الاول ان امكان وجود العالم
 ليس له اول والا فلو كان قبل ذلك محال لا يذم ثم اقلبت حكمتنا ذلك بالاطل
 ضروريا لان الامكان يمكن تكون العالم قبل ذلك متسع الاتصاف لذاته بالامكان ثم
 صار واجبا للاتصاف به لذا فهو اذا جوزه ثم ذلك فيكون ان كان متسع للاتصاف

وجوبه ففرص

بالوجود لذاته

بالوجود لذاته ثم صار واجبا للاتصاف به لذاته وتكون لكم نفي التصانح وهو محال
 ولانه لو جاز ان سئل المتسع لذاته مكلفا جاز ذلك في شريك الاله والجسم
 الضد وهو يرفع الامان عن النفي بالاعتقالية واذا اثبت له اللول العكس
 وجود العالم كان القول بانه متسع الوجود في الازل متناقضا له فكان باطلا
 وثانيتها انما ان تغيروا المحدث بانه الذي يكون مسبوقا بعدم نفيه او
 بانه الذي يكون مسبوقا بوجوده لا يقع او مستغيرا لث فان كان الاول فاما
 ان تريد وابد ان العدم سابق عليه بالعلية او بالشرف او بالمكان والكل
 باطل بالاتفاق او ترتيبا وبيان العدم سابق عليه بالطبع وهو مسلم لان المحتمل
 مستحيل العدم من ذاته والوجود في عينه وما بالذات اسبق مما بالغير
 او ترتيبا وابد اسبق بالزمان فهذا وجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن المفهوم ذلك
 السابق اول وكان ذلك المفهوم بمعنى تحقق الزمان لزم ان لا يكون للزمان
 اول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم فالقول بالحادث
 على هذا الوجه يوجب العدم واما ان قيلتم بالحادث بكونه مسبوقا بوجود
 العدم فان اردتم بد السابق بالعلية او بالطبع او بالشرف فالكل مسلم والسبق
 بالمكان باطل بالاتفاق واما بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على تقدمه ولن
 اردتم بالحادث معنى ثالثا فاذكروه لتكلم عليه نزلت عن هذا المقام كمن
 لانه ان الجسم لو كان قدما كان اما ان يكون متحركا او ساكنا بيان ان الحركة بيان

عن الاستغال من مكان الى مكان والسكون هو الاستمرار في المكان الواحد ^{فقدان}
 العتسان فرج الحصول في المكان بعد ذلك العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه كونه
 متحركا ولا يكون ساكنا بحقيقة أنه لو كان في العالم مكانا كان مكانه اما ان
 كثر معدوما او موجودا والاول صح لان حصول الموجود في المهدوم صح وان
 كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحسن او لا يمكن فان كان مشارا اليه
 بالحسن كان اما متخييرا او صالفيه فلو كان فيه لكان مكانا للجسم وكل
 جسم يصح عليه الحركة فاذن صح الحركة على مكان المتحرك ولذلك المكان مكان
 آخر ففضي الى وجود اجسام لانها لها وجود وموجبه وبقدر تسليمه فالمقصود حاصل
 لان كل اجسام قابلة للحركة وكل ما يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فاذن
 لكل اجسام مكان وذلك المكان لا يكون جيبا لان الخارج عن كل الاجسام لا يكون
 جسما وان كان هو العرض هو صح لان العرض حال في الجسم فلو كان الجسم لا
 فيه لزم الدور لانه اذا اسقل يكون مستقلا عن عرض وذلك صح وان لم يكن
 مشارا اليه استحال ان يكون مكانا للجسم لان مكان الجسم هو الذي يصح
 ان يتحرك منه واليه وذلك لا محالة مشارا اليه سلمنا ان الحصر لكون
 لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة قولكم تقصى المسبوقه والارايه
 سافها قلنا لا زليه تافى وجود حركه تعيينه لكن لم قلت ان تافى وجود
 حركه قلنا حركه الولى اما الوجه الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل متحرك

متحركا او اجاصلا

الجسم

العرض

لنرا حركه

فقد اول قلت لانم انه فعل فاعل متحركا لانه ان الموجب قد يتخلف عنه الاثر
 اما لغوات شرطه والحصول تابع فلم لا يجوز ان يقال الموتر في وجود حقه
 الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث متقدم متقدمه شرط لان يصدر
 عن العلة الموجبه حادث آخر بعده سلمنا لانه فعل المتحرك لكن لانم ان
 فعل المتحرك محدث وذلك لان وجود الحادث وحقيقه ما يثير الموتر فيه يمكن
 ان لا وابد او لا يتقدكان متمتا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك صح واذ كان
 كل واحد منها ممكنا اذ لا كان مشارا القادر في وجود الاثر حانرا اذ لا سلمنا
 ان الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنه قوله امتناع الحركة اما
 ان يمكن لازما للماهيه او لا يكون قلنا الامتناع عدم فلا يعلل سلمنا كونه
 معللا لكتبه اطلاقه عليكم ايضا فان العالم عندكم متسع ان يكون ان ليا فهذا
 الامتناع ان كان لازما للماهيه لوجب ان ينفي متمتا ليدوان لم يكن
 لان كان هذا الاعتراضا سموا كون العالم ان ليا وذلك سبيل قولكم اما الوجه
 الثاني في نقول لانم كون السكون وصفا قوتنا سلمنا لكن لان امتناعه الى
 الموتر لان علة الحاجة عندكم الحوادث فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون
 الى الموتر الا اذ ايقنت حدوثه واتم فرغتم حدوثه على هذه المقدمه فمضوا
 سلمنا لكن لانم ان القديم لا يعدم فان الله تم كان قادرا من الازل
 الى الابد على ايجاد العالم فعد ان اوجد ما عقب تلك القادريه لان ايجاد

الموجود ثم فقد عدم ذلك التعلق القديم لانقال انهم قادر على ايجادها بواسطة
ان يعيده ثم يعيده مرة اخرى لانا نقول كلامنا في ذلك لعلو المحصور
اعنى تعلق قدرته بايجاد العالم اثناء وهذا الذي ذكره تعلق آخر وايضا
سقط بان الله تعالى كان عالما في الازل بان العالم معدوم فاذا اوجده فقد
زال ذلك العلم القديم الجواب عن الاول انه لا بد ان لا يمكن حدوث العالم
لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازيل كما ان اذ احدثنا هذا الحادث بشرط
كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فانه الاول لصحة وجوده مع هذا الشرط والا
فمنه في فرض التقدم الى حيث لو وجد قبله لم يخطه صار ازيل وذلك هو مع
انه لا بد ان هذه الصحة لم يكن صحة كونه ازيل لما ان الازلية وسبق العدم بالزمان
لاكتفاء فكذا ههنا وعز الثاني ان تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود
البارى على وجود العالم عندنا تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض عندكم كما
ان ذلك التقدم ليس بالزمان والازلية التسلسل فكذا ههنا وعز الثالث ان اذا
فرضنا متغيرين تماثلين فبعضهما يسبق لبعضهما فبعضهما على ذلك الوجه وبالحركة التي
تلك الحادثة بل يصير مما سبق آخر وعلى هذا التفسير لا حاجة الى بيان ما حيد
المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان في الازل جسما واحدا والحركة
والسكون بالتفسير الذي ذكره لا تعرض الا عند حصول الحركة لانا نقول معنا
لير ان الواحد يستحيل ان يتقسم فبما صار العالم منقسما الآن علمنا انه لم يكن واحدا

وز

قوله الازلي نوع الحركة لا تختصها قلنا هذا باطل لان الحركة ما ينبت بها حسب
نوعها مركبة من امر متعاضد ومن امر حصل فاذا ناهيتها متعلقا بالسبب
بالغير وما حيد الازل مناهة لهذا المعنى فاجمع بينهما ثم وقوله لم لا يجوز
ان يكون في الحوادث موجبا لاختياره ويكون كل سابق شرط لحصول اللاحق عن
ذلك الموجب قلنا سبق الدلالة على فسادها في اثبات القادر ان شاء الله
قوله لم لا يجوز ان يكون القدم فعلا لعلنا على محذور قد تقدم ابطاله قوله
لم لا يجوز ان يكون سابقا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول امتناع عدم
فلا تعلق قلنا مما سألنا الجسم او مباينته لجسم آخر وصف وجوده انه يتغير
الاماسة التي هي وصف عدمي قوله يترك هذا في صحة العالم قلنا العالم
معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفات الشوتة اما هنا السكون شوتة
فيصح التقييم الذي ذكرناه قوله على الحاجة الحدوث قلنا بل لا يمكن وقد
تقدم بيان ذلك تعلق قدرته الله تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه بان العالم
قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما
باقيان ازلوا ابدا **اقول** هذه الحجة مما اوردها صاحب الكتاب وذكرها
ونصا سفه والسحة التي اعتمدها جمهور المتكلمين التي تشمل على اربع
دعاوى وهي ان كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث
هو حادث والدعاوى الاربع هي اثبات الحوادث وانتفاع خلقها

الموترم

قلنا صح

مساقتة

منها الذي ان لم يكن الا كقول
منها كقول صاحب الكفاية
منها كقول صاحب الكفاية

ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما لم تنبع ان مفكر عما
يجوز ان سبق عليه العدم وكان من الواجب على مصنف الكتاب ان يبين ماهية
الازل حتى تتقرر معنى قوله لو كان الجسم ان لا يكون في الازل اما كذا واما
كذا وقد ورد بعض المتكلمين الازل مع الاولية وفيه بعضهم باستمرار وجود
في الزمنة مقداره غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحد من الحركات
التي هي لازمية على ابي غير يضر به الازل كما ذكر في ابطال القسم الاواني الوجه
الاول اما الكلام في مجموع الحركات التي لا اول لها كما عبر عنه صاحب الكفاية
في الاعتراض على عهدة الحجة بقوله ان الازلية تنافي وجود حركة
قبل حركة لا الى اول وجودها من ذلك ان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر
منقضى ومن احصل فاذا ن ماهيتها متعلقة بالمتبقي بالغير و ماهية الازلية
متنافية لهذا المعنى ليس يفيد لان النوع باق مع الاجور المنقضية والامور
الحاصلة وهو لم يورد الحجة على لزوم ذلك النوع مسبوق بالعدم و ماهية الحركة
يمكن ان يوصف بالديموم واشخاصها لا يمكن ومن ذلك معنى ان المركب من امر
منقضى ومن احصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فاذا ن نوعها لانا في الازلية
ولزمه شي آخر وذلك انه نفس الحركة با حصوله في حين بعد الحصول في حين
احترق فليس هو نفس الحصول وعله بل يجب ان يقرن بمعنى تعدد الحصول
السابق وهي امراض في الاضافات عند غير ثبوتها وقد اطلق القول بوجود

كما

الحركة فلو لم ان يكون احد جزوي ما يبينها معا وما فلا يكون القول بوجودها
على الاطلاق صحيحا اما قوله في الوجهة من بيان امتناع كون الحركة ازلية
ان كل الحركات يحتاج الى موجود محض غير متين سفه ولم يورد عليه دليلا
وقد يبرح من كلامه عند الاعتراض عليه انما قد يوجد بالمتخالف
الحركة عنده وامتناع مختلف للمعلول غير العلة الموجبة لكن لو سلم له هذا السلم
في كل واحد من الحركات اما المجموع او النوع فلم تثبت كونها متخالف غير
موتورها حتى يسوغ له الدلالة بالمتخالف على كون الموجود محض اذ قد احوال
في اجواب بيان امتناع كون الموجود موجبا وكذا في كل سابق شرط حصول
اللاحق ال باب اثبات القادر وفي ذلك الباب لم يرد على قوله واما
حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطا له كذا في قول قبيل ذلك في المسئلة التي
ذكر فيها ان بغير العالم واجب الوجود مكذا احوال حدوث السابق لم يكن القدم
موتورا بالفعال في الحادث اللاحق وعند فائه بصير موترا في بالفعال فكل
الموتور به حكم حادث ولا بد له من موتور فان كان هو الحادث الذي عدم الازل
لزم تقليد الوجود بالعدم وهو محتمل لانه لا يجوز ان يكون عدم السابق بعد
وجوده شرط لوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعبير الوجود بالعدم
امتناع اشتراط الوجود بالعدم فان عدم العليم شرط في اضافة وجه الارض
من الشمس وعدم الدوسنة شرط في اصباع الثوب من الصبغ واما قوله

والمرم

في الوجه الاول في ابطال القسم الثاني بالمتشاع كمن الجسم في الازل ساكن ان
 صحة الحركة متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد مر بان استحالة
 في الازل فقال له قد من جواهر المكان استقرار نوع الحركة في الازل واذا كانت
 كذلك فقد بطل اصل هذا الدليل وايضا امتناع الحركة لا يكون لذاتها وموعدها
 والعدم عنده لا يمتنع عليه ولا محله ولا مضافا اذا الاضا في عدمه عنده ايضا
 فلا يكون لانها محال وهو ان الضرور من غير اعتبار العلية والمعلول غير
 معقول و اشار الى ذلك في الاعتراض الثاني بقوله الامتناع معلوم واما قوله
 في الجواب ان مما سأل الجسم ايمية ينته الجسم أحسن وصف وجودي لا يمتنع
 الوجودية متوقفة عليه قد مر الكلام على هذا التفسير وايضا المسألة والبيانية
 وعندك لا شيء من الاضافات لوجوده وايضا الكون ليس اضافيا فلا يصح تفرغه
 بالاضافيات وقوله في الوجه الثاني ان الساكن ان كان ازليا ولم يكن واجبا لانه
 استقر الى موطن موجب والموجب ان لم يكن باثريه متوقفا على شرط اتمه زواله
 وان كان متوقفا على شرط فذلك الشرط ان كان واجبا اتمه زوال الساكن وان
 كان حكما والشيء فقال له لا يتم هذا بعد تسليم كون الساكن شيئا لا بعد بيان
 امتناع كل شرط مشروط الشرط آخر قبله لا الى اوله ولم يوجد ذلك الساكن
 في كماله وقوله من اراد تفهيم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الاجسام ليس
 بواحد لان الدليل ان صح دل على امتناع وجود ما لا يشغلها عن الحركة او الساكن

قد يعقل

سو كان ذلك الشيء واحدا او اشيا متماثله او مختلفا لولت امتناع الاضا
 بها ان لا شيء لا يتحرك عنها لست حدوث ذلك الشيء كيف كان واما قوله في الوجه
 الاول من المناقضة ان المكان وجود العالم الاول له فالقول بان امتنع الوجود
 في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بد من امتناع حدوث العالم لكن ارضيه
 مع فرض حدوثه في فرد في الجواب لفظه الحدوث ليصح له الغالطة وكان
 من الصواب ان يقول الامكان الذي والامتناع بالغير لا سيما وان ما امتنع
 وجود العالم ازلام امكانه لاستناده الى فاعلم محتملا او لغير ذلك مما ينص
 حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق عدم
 الجسم على وجوده فمضى تقدم الزمان ان ذلك كقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
 ليس بوارر عند خصم لا متقول التقدم وانما حصر لثقتان الزمان لانه يتغير
 به تقدم عدم على الوجود محتاج الى زمان ففيه لعدم دخول الزمان
 المعنى للتقدم والتأخر مفهومهما واما بعض اجزاء الزمان فيتقدم على
 البعض الآخر لكون التقدم والتأخر داخلين في مفهومهما وقوله في الجواب
 عن الاعتراض الذي بعده وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا
 بانما اذا فرضنا وجوده من شئ ما بين عينيا بالساكن فبما على ذلك الوجه وبالحركة
 زوالها عنه تفسير حديد الحركة والساكن بالانبياء وذلك القول يقتضي ان الجسم
 الواحد لا يمكن متحركا ولا ساكنا وايضا ان الجسم اذا تحرك كانت اخر اوه ساكن

لنقلها على الماسة ولا يضاف الى العالم عبارة عن جميع الاجسام لا يمكن ان
 معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا وان كانت احوال متحركة وساكنة
 بطول اصل الدليل ومن قبل فتمت الحركة والسكون بالحصول في الجوز
 محقق مكان العالم اما ان يكون معدوما او موجودا ثم اعترض بان المحقق
 لو كان عدما كان الموجود في العدم وادعى ان ذلك صحيح ولم يأت فيه حجة
 ولعله قال لان ذلك محتمل انه قال تكون الموجود معدوما وذلك صحيح
 اعترضه كذا باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو امر عدمي وليس
 ذلك متسلسل وقد وقع ههنا في الشئ التي وقعت اليها ترك وسوء ذكر انتاج
 كغير المكان حاله في محييه فكانه قال شئ ان كغير ذلك المتخير غير العالم لانه
 لا يجوز ان يكون داخله لا متسلسل كغير المكان داخل المتكلم ولا يجوز ان
 يكون خارجا لان خارج العالم لا متخير وليس ان كغير ذلك المتخير هو العالم
 لاقتضاه الدور فان العالم يكون فيه ومعنى العالم جوابه ان الدور لم يتم لو
 كانت لفظ في معنى واحد كنهها منها بدل بالاشارة على شغل الجوز على
 القيام بالمحل فلا يتم الدور قوله لو كان المكان جسما ليج عليه الحركة
 ويكون له مكان اخر ولم يتم منه وجود اجسام لانها لانه ليس يصحح لان
 اللازم منه ان لا ينتها الى جسم لا يقع عليه الحركة او وجود اجسام لانها لانه
 لها **قال** اما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل اربعة

الفاعل

الفاعل والمادة والصورة والغاية فالواحد من هذه الجهات المتسلسل
 العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له موش قد يتم
 تخصيصه حدثا بالوقت الذي احدث فيه اما ان كغير المرجح او المرجح والاول
 باطل لان الفاعل المحض لا يعقل فيه الامتان والثاني باطل لما سبق ان
 ترصيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح باطل واما بالنظر الى المان
 فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه مكانا والامكان وصف شئ في المثل فيشيد
 بوضوح ثابته وذاك هو المادة ثم هي ان كانت حادثا امتزجت الى المادة
 اخرى وتتم التسلسل واللازم قدم المادة واما بالنظر الى الصورة فلان
 الزمان لا يقبل العدم انما في كل محدث فقد سبق على وجوده وهو معلوم
 ذلك السابق امر مغاير لعدم لان العدم قد يكون قبل وبعد والقيل لا يكون بعد
 فكل القيليه صفة شئ قد يقبل اول الحوادث حادث اخر والكلام فيه كان
 الاول يقبل كل حادث حادث اخر الى اول واما بالنظر الى الغاية فهو
 لغز موجود العالم ان كان محدثا فلا بد له من غايات في الابدان فكان مستحلا
 بنكر الابدان وكان ناقصا لذاته وان لم يكن محدثا لكان موجبا لذاته فيلزم
 من قدمه قدم الاثر والجواب عن الاول ما ذكرنا من اختصاص الكوكب
 بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيط واضنا من احد جانبي المثل المتخذ
 المخصوص والجانب الآخر بالرقعة ثم الجواب الخبيث لغز المصطفى للاختصاص

تعلق ايراد الله باجداثة في ذلك الوقت وذلك لتعلق عندنا واخذت تعني
 عن المرجح لا يقال بحصيص الاصداء بالوقت لمعيز مستدعي امتياز ذلك الوقت
 عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث
 لان القول كما يكون امتداد وقت عزو وقت وان لم يكن للوقت وقت آخر
 فلم لا يكون امتداد الوجود من غير وجود الوقت وعز الثاني لغير
 الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر وايضا المادة ممكنة فلهذا ان تقوم امكانها
 بمادة اخرى ويوجد فان قلت المادة قد تقدمت فامكانها قائم بها اما امكان الحادث
 لا يمكن قيامه بالاستحالة قيام الموجود بالعدم قلت لو قام امكان المادة بها
 لكان وجود المادة بشرط في امكانه لان وجود المحل بشرط في وجود المحل فلو كان
 امكان المادة قائما بها لكان امكانها مشروطا بوجودها كمن وجودها عرض
 مفارق والموقوف على العرض الفارق مفارق فالامكان عرض مفارق تفت
 وعن الثالث انك لما قلت كل محدث فوجوده سابق على وجوده فقد اعترفت بكون
 الوجود موصوفا بالسابقية ووصف الوجود ان يكون موجودا بالاستحالة فقام الوجود
 بالعدم فثبت ان السابقية ليست صفة موجودة فبطل كلامك بالكلية وعز الرابع
 انما سميت انتم فاعل محض **اقول** اما الشكل الاول بان اصداء العالم
 في وقت دون وقت يقتضي ترجيح اصداء المتأخر على المتأخر من غير مرجح والى
 كاحضاض الكوكب فوضوح من الفكر دون موضع واصفا من غير المنهجا في ذلك

تفسير مقيد لان الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هناك موجود وس
 معلوم واما في الامور العدمية فلا يمكن ذلك وتوسل في الجواب الختيني بان
 ارادة الله سعلق باحد الوقت لتعلقا واصبا من غير احتياج الى مرجح دعوى محمد
 عن الحق والاعتراض عليه بان القول بالترجح مستدعي وجود الاوقات
 صحيح والجواب ان الامتياز هناك كالاتقضي ان يكون للوقت وقت
 كذلك الاتقضي في امتياز العدم عن الوجود ان يكون لها وقت ليس
 بجواب عنه وقد مر الكلام في كون الوقت غير محتاج الى وقت آخر و
 العدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما والجواب الصحيح ان يقال
 الاوقات التي تطلب فيها التدرج معدومة ولا تميز بينها الا في الوهم
 واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة انما تتبدى وجود الزمان مع اول
 وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء الوجودات قبل ابتداء وجود الزمان
 اصلا واما الشكل الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة لسبقه وكمن
 محلا لامكانه والمادة ان حثت احتاجت الى مادة يسبقها والجواب عنه
 بان الامكان غير وجودي وايضا المادة ممكنة فلهذا ان تقوم امكانها بمادة
 اخرى ليس يورد لان الامكان الذي محله الماهية غير الامكان الذي محله المادة
 فان الاول منهما امر عقلي يعقل عند اتساق الماهية الى وجودها والثاني
 عبارة عن الاستعداد وجودي يكون قبل ذلك الشيء محتاج الى محل له
 وهو استعداد

وهو استعداد

عندم عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابدية
لا تصور فيها استعدا وسقدم وجودها وامكانها انما لعقل عند وجودها
وهو صفة لها حيثما التي لا يوجد قبل وجودها والشك في الثالث بان
سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث والجواب
بان السابق ليس شوتا ايضا لعين لا يتم معترفون بان ذلك سبق في
يزم من توهم العدم السابق الا انه يوجب وجوده ان عندم يقع فيه
العدم السابق والوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والشك في الرابع بان
فعل المحتار يكون لغاية مستعمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال
فلن يجب عنه الا بقوله اناسين ان الفعل محتمل والجواب الصحيح على راي
بعض المتكلمين ان الفاعل هناك استكمال الفعل لا ان يعلو على راي بعضهم انه
الغاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك هو نفس الفاعل لا ان يعلو انما
تفعل لذاته ولا ينفوق الكمال فكذا ما اورد المصنف والظلام فيه وعليه
في هذا الباب وبني عليا ان تذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسلة الحدوث
فقول الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسئلة محتاج الى
اقامة صحة على دعوى واحدة من الدعوى الاربعة المذكورة وهو امتناع وجود
حوادث الاول لها في جانب الماضي فنورد اول ما قيل فيه وعليه ثم اذ كر
ما عندى فيه فاقول الاول قالوا في وجوب تسمية الحوادث الماضية انه

وجه المتكلمين
على حدوث انعام

م

لما كان كل منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل
ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا ان زيادة والنقصان متعلقان
الى الحوادث الماضية فكل من متاخره وعرض لعلومات الله تعالى
ومقدوراته فان الاول اكثر من الثانيه مع كونها غير متساوية ثم
قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذ الحدوث تارة مسددة من
الآن مثلا ذهبت في الماضي وتارة مبتدئة من مثل هذا الوقت من
السنة الماضية ذاهبة في الماضي واطقت احدهما على الاخرى في
القديم بان يجعل الميدان واحدا وهما في الذهاب الى الماضي مطاير
استحالتا وهما والا فان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي من
الآن ومن السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من
السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لان ما قص من المتساوية لا يكثر
زائدا على كل واحد منهما فاذا لم يكن المبتدئة من السنة الماضية في
جانب الماضي انقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك
الا بالانتهى قبل انهما المبتدئة من الآن ويكون الانقراض متساويا والزائد
عليه مقدار مساويا يكون متساويا فكل متساويا واعترض الخصم
عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في اليوم وذلك كون مشروطا بتمام
المطابق فيه وغير المتساوي لا يرتفع في اليوم ومزالت انما لا يحصل في الوجود

في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذا نفي الوجود
موقوف على حصول ما لا يحصل له في الوجود ولا في الوجود وايضا البرادة
والعصان انما يفرض في الطرف المتسامي لاني الطرف الذي وقع النزاع
في تسميته فهو غير موثوق فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع وانما
اقول ان كل حادث موصوف يكون ساقا على ما يورد ويكونه لا تحيا بما قبله و
الاعتبار ان مختلفا فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المنتهية من الآن بارة
من حيث كل واحد منها سابق وقارة من حيث هو عينه لاحق كانت السوابق
والواحق المتناسين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقها
التي توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من الواحق في الجوانب
الذي وقع النزاع فيه فاذا نفي الواحق متساوية في الماضي لوجود انقطاعها
قبل انقطاع السوابق والسوابق الزاوية عليها بقدر متناه متساوية ايضا فاذا
قدم هذا الدليل مع سقوط ما اعترض عليه من عدم ذلك الدليل على حدوث
العالم بطريقة الجمهور فهذا ما عندي فيه وعود الى النظر فيما في الكتاب
قال مسأله الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام ولتصح اصحابنا
ثلاثة اوجه احدها ان الاجسام مقدم استوارها في الاعراض المتبعض بعضها بعض
ولو لا تماثلها لما كان كذلك والاعتراض عليها ان هذه الدلالة انما تصح في حق من يصفح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بغيرها فاما قيل ذلك فبذلك

تحفة الناقد في شرح
عالم في العالم

والله

والاحد بالظن وثانها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فليكن
متساوية في الماهية والاعتراض عليه انه لم يصح عندها ان حرم النار قال
لثلاثة الارضيه وان حرم الفكر قال للصفات المتزايدة وقصده ابراهيم عليه السلام
خزونه فلا تدل على الحكم الكلي وايضا فلم يجوز ان يقال ان الله تعالى خلقه في يد
ابراهيم كفيده عندها استلزام حاسة النار كما في النعام وغيرها ثم سقط
سليم استواء الفكر في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواءها في تمام الماهية
لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الميزات وثالثها ان الجسم
معنى له الا الحاصلة في الاحتياز والاجسام باسرها متساوية في الماهية وفيها لا يفرق
ان الحصول في الاحتياز ليس ذات الجسم بل حكم من احكامه وقد ذكرنا ان التماثل
في اللوازم لا يدل على التماثل في الميزات **اقول** الحد الذي عليه ما هيته
الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع التسمية فيه ولذلك
الشيء الفكر على تماثل فان المختلفات اذا اجتمعت في واحد واحد وقع فيه التقييم
مشروقة كقولنا الجسم اما القابل للابعد او المشتمل عليها وراؤها الطبيعي
والتعلمي والنظام بقول تماثلها لتماثل خواصها وذلك يوجب تخالف
الانواع لا تخالف المفهوم من الحدود وكذا ان في الدين العجائلي ايضا ذهب
الى تخالف الاجسام وانما رايته في كلامه الا ما قاله الجمهور **مسألة**
الاجسام باسرها باقية خلافا للنظام لنا انه يصح وجودها في الزمان

فيه فيكون متساوية في

الاول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان الذي لى الامتناع
الذي وهو مقفوض على قول اصحابنا بالاعراض ولا يمكن الامتناع فيه على الامتناع
في الحسن لما عرفت ان عند تعاقب الاشكال بظنها الحسن واصدا مستر اولاً انه
مقفوض بالالوان على قول اصحابنا بالاعراض وما يقال ان العلم بالضرورة ان
انا الذي كنت بالكلية هوناً على نقل النفس المناطقة ولان هوية الحيوان المعين
ليست عبارة عن الجسم فقط بل لابد فيه من اعراض مخصوصة وهي غير باقية واذا
كان اصدا جزئاً للهوية غير باقية كانت الهوية غير باقية **اقول** هذا الشك من
النظام غير معتد عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى الموشح حال
الافتقار فذهب ومع المثلة الى انه لا نقول بتساويها والاولى دعوى الضرورة
في تعاقب الاجسام ولا مقتضى ذلك ما يورد عليه مما ذكره في باب السفسطة
وقيل انه قال بذلك انه قال بان الاعلام من الموشح غير معتول وانه لا ضد
للجسم حتى نقولوا انه متى بظريان الضد ولا نقول بثبوت المصروف حال العدم
وخبره ان الاجسام معنى عند اقلية من غير ان يكون لها لا تستحق كالتبدل
الاعراض **قال** مسلكه التداخل محال في الاجسام خلافاً للفظام لانها تتبدل
فلو تداخل لارتفع الامتياز بالذات والواري والعوارض فخصي الى اتحادها
اقول لما لزم النظام القول بوجود الجواهر التي هي غير المتشابهة في الجسم
لزمه القول بتواظر الجواهر والدليل الذي ذكره المصنف عام في اجسام

والله اعلم

والاعراض والنظام لا نقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك محتم عليه والمعتد
هو حكم بدنة العقل بان الجسم لا يتحققان في حين واحد وانما في الاعراض
ثم وضع نظر لان التماثل بوجود العنصر المشترك للكميات يجوزوا اجتماع
القط في محل واحد مطلقاً واجتماع الخطوط لا في جهة الطول واجتماع
السطوح لا في جهتي الطول والعرض **قال** مسلكه الاجسام يجوز خلوعها عن
الالوان والظهور والرواج خلافاً لاصحابنا لانا الهواء الالوان له ولا طعم له
احتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ما يقبل الانصاف على بعين
والاول خال عن الجامع وانما الثاني فقد ناهى كونه عملاً لا يستحق بعد القياس
بها وانما الثاني فهو لا ينفي عن المحل الايض بل عند فان صح هذا ظهر الفرق
والامتناع الحكم في الاصل **اقول** نقل هذا عن ان الحسن الاشعري وتوكل
لم يكن مراده ما فهم عن قوله اما ان الهواء الالوان له ولا طعم لعدم الاحساس
فعدم الاحساس فيما من شأنه ان يحسن به من غير ما نوع يقتضي النفي والاولى
الى السفسطة وادعوا ان ابا الحسن قاس اللون على اللون بمعنى لما امتنع خلوه
الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياساً عليه ومنع المصنف هذا القياس
لخلو كل اللون عن اللون عن الجامع وايضا انفق الفريقتان اعني ابا الحسن والمصنف
على امتناع خلوه الجسم عن الاعراض التي هي قارة في الحسن كالالوان التي هي قارة
كالاصوات بعد انصافها ابا الاشعري فلما جرد القارة تخلق اشياء لها عقيب

ذوا لها واما المعتزلة فلا مشاع انقائها من غير طر بان الصدق عليها فقامس ابو الحسن
 ما قبل الاتصاف على ما يعبر وقال كما امتنع فخلوا الجسم عنها بعد الاتصاف من خلق
 عنها قبل الاتصاف قياسا عليه فنسج المصنف هذا القياس بالفرق من الصور
 وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طر بان الصدق وقيل الاتصاف
 ليس هكذا فان صح هذا نظر الفرق والامتناع الحكم في الاصل وقلنا يجوز ان الكلام
 بعد الاتصاف اى خالفنا الاتصاف **قال** مسله الاجسام مرتبه خلافا
 للفلاسفة لما اتاى الطويل والعرض والطول لا يكون ان يكون عرضا لانه
 ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتحرى فلو كان الطول عرضا لكان محذوفا
 الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بكثرة من محله واحد فالجواب
 بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس برصوفا به ليكون الطويل قايلا للعرض وهو
 محال واذا كان الطول نفس الجوهو والطويل مرى فالجوهو مرى ولا يتكافؤ
 اتا ساعدنا على اثبات الجوهو الزهد ولكن لانه ان الطول نفس الجوهو والا كان
 الجوهو الزهد طويلا فيعود الانقسام بل هو عبارة عن تاليف الجواهر في تمت
 مخصوص والتاليف عرض فلم لا يكون ان يكون المرى هو واجيب عنه
 بان اتاى الطويل حاصله في الجيز وذلك لا يقتضيه العرض فقلنا ان
 المرى هو الجوهو وشبهه ان يكون ذلك كلاً ما غير الا **اقول**
 الفلاسفة لا يكون كون الاجسام مرتبه بل انما يتولون الاجسام مرتبه توسط

الاول

الالوان والاصوات وليست مرتبه بنفاتها من غير توسطش والافروى الهوا والاشياء
 يقولون اثبات الربوبية في الله سبحانه ان صح الربوبية هو الوجود والجسم موجود
 فيكون مرسا وصاحب الكتاب بين في الدليل الاول ان المرى هو الجوهو
 مع التاليف ثم ذهب في الشرح الى نحو كون التاليف هو المرى والاصوب
 ان يقول كون الجوهو مع التاليف التام به مرسا لا يقتضى كون جزءه الذي هو الجوهو
 مرسا ومن ان جوابهم الذي اجابوا به اسفل الى دليل غير وهو ان المرى
 مرى حاصله في الجيز فليس تعرض فان الدليل الاول هو ان المرى مرى طويلا
 فليس بعرض وبيان صحيح وظاهر ان الدليلين ضعيف **قال**
 مسله الخلاص عندنا وعند اكثر من القدر الفلاسفة خلافا لارسطو
 واتباعه والمراد من الخلاص كون الجسمين بحيث لا تماسا ولا يكون بينهما ما يماسا
 لنا اذ انفسا صغرى ملسا عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة والا
 وقع التماسك فيها وفي اول زمان الارتقاء خلافا لارسطو لان حصول الجسم ك
 الكون الا بعد مروره بالطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون
 حاله وان الجسم اذ اسفل من مكان الى مكان فالمكان المسفل اليه حاله
 قبل ذلك فقد حصل العرض وان كان مملوا فالذى كان فيه ان اسفل
 عنه لم التداخل وان اسفل عنه فاما ان اسفل الى مكان الجسم المسفل اليه
 ويلزم منه الدور انه يتوقف حد كذا كل واحد منهما عن مكانه على حركة الاخر

ان كان

عن مكانه او الى مكان آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم ان البقاء اذا
 حركت ان تدافع جمل كفة العالم وهو باطل قطعا احتجوا بان الخلق المتكامل
 القدير فيكون مقدرا لاجوابه لان ما تحتل القدر على المحقق بل على سبيل
 التقدير كما انما نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط
 واقفا خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل القدر لم يلزم ثبوت مقدار
 خارج العالم لذا استهنا **اقول** اذ ارتفعت الصفة المسماة عن مثلها رفع مستويا
 من غير ميل الى جانب ارتفاعها من غير ميل فيكون مستويا
 مضافا صدم ثم اذا مالت الى جانب ارتفاع البعض اكثر من البعض الاخر ودخل
 الموافق الوسط وما اجسم المستقل من مكان الى مكان فيلزم الحال الذي ذكر
 لولا التحليل والكثافة الحقة ان كل العالمين من الخلق يقولون بهما وبما
 عبا زمان عن ازيد او جم الجسم واتقاصه من غير دخول شيء فيه او خروج شيء
 عنه وذلك ما يقع في الاجسام الرقيقة القوام كما لو فادما تحرك الجسم من مكان
 الى مكان كما في الاجسام التي في البجته المستقلة اليها وتحملت التي في البجته المستقلة
 عنها وانما الخلق الذي يتقدم وان لم يتقدم فان بعضها يكون نصف بعضها
 ضعف بعض وان لم يكن هناك فافرض ولا فرض بخلاف قطر العالم اكثر او اضعف
 حاسوا الان فالوا ولولا صدور الخلق لما بقي الماء في الهواء معلقا في غير القدر
 الماء ولما تحرك الى فوق في الآت مثل الاله التي تحجبها من صاحبها بلون

بشيء الخبير

دعوى

وسمى بانامل وفيها من آتت اصحاب الجليل والمنافسة بالحقبة
 لا عشي مع امكان التحليل والكثافة **قال** بلبية الحركة في الماء الذي
 نسبة رقت الى رقة الماء كسند زمان الحركة في الخلق الى زمانها في الماء انما تقع
 لا في زمان اذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق ولكن ذلك معلوم
 الفساد **اقول** المسئلة التي اوردها تهنبا يستعمل في الخلق وفي اثبات
 الميل اعني الاعتماد فتقولون الحركة في الخلق تقع في زمان لا في زمان وفي الماء
 مثلا في زمان اطول لكون قوام الماء معاوقا للتحريك وقوامات الاجسام
 قابلة للتشديد والضعف فاذا فرض جسم ارق من الماء بحيث يكون نسبة
 قوامه الى قوام الماء بسننه الزاوية وجعلنا كوز الحركة فيه في زمان مساو
 للحركة في الخلق فتكون وجود المعاوق وعدمه مساويا وهذا في الخلق مستمع
 الوجود واما في اثبات الميل فتقولون الحركة مع عدم الميل يقتضي زمانا ومع
 ميل مفروض زمانا اقل من ذلك الزمان لمعاوقه الميل والميل قابل للشدة
 والضعف فاذا فرض جسم يكون نسبة ميله الى الميل المفروض بسننه زمان
 عديم الميل اما زمان ذي الميل المفروض كان زمان حركته مساويا لزمان حركته
 عديم الميل يكون وجود الميل وعدمه واحدا هف فاذا في الجسم لا تخلو عن
 ميل وهو المظالم والاول ليس لقال ان يقول الحركة في الخلق او مع عدم الميل
 يقع لا في زمان والزمان موزع على المتحركات بحسب رقة القوام وكثافتها

الكثير من
 في الصفة وقع للظواهر

او بحسب قلة الميل وكثرة تدلان الحركة مستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة
 يكون قبل قطع تمامها فكذا اما نقولون في هذا الموضوع واعتراض الشيخ ابو البركات
 عليه بان قال لما كانت الحركة مستحق زمانا لذاتها كان فصل زمان الحركة في المسافة
 على الحركة في الخلاء او مع عدم الميل متون على الرقعة والكشافه او على الميل
 القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوايم
 او الميل مع حصته القوايم او الميل من ذلك الفصل ولا ينم من ذلك كون
 زمان حركة الجسم في القوايم او الميل مساويا لزمان حركة جسمها واجيب عنه
 بان الحركة مستحيل ان يوجد الا في حركتها من السرعة والبطء و زمان السرعة
 محتفان فالحركة وان كانت مستحق زمانا لذاتها لكتما من حيث هي حركة فقط
 مستحيل ان معين لزمان فان كل زمان يعجز بحسب ان يكون قابلا للقسمة
 والزاد و كان مع عدم السرعة والبطء وفرضت مجرد عنها
 فكذا ما قلنا في هذا الموضوع وما في الكتاب جواب سوال ونقول هكذا الحركة
 في المسافة الذي نسبته وقده الى الرقعة المسافة اما ان يقع في زمان اول في زمان
 لكن مستحيل ان يقع في زمان لانه مستلزم كون الحركة في المسافة الذي هو
 الرق من ذلك المسافة اسرع من الحركة في الخلاء والمفهوم بحسب ان يجعل الزمان
 اكثر وعلى هذا المقدم كعله اقل نصف فاذن تلك الحركة تقع في زمان وذلك
 انما يمكن اذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم من الشاهد

سببه زمان الحركة في الخلاء
 زمانها في المسافة

بلام

ويزم منه ما ذكره ابو البركات بعينه **قال** مسلة الاجسام متباينة خلافا للهند
 لنا انما اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضا خطا آخر متناهيا موازيا للاول
 فمماذ اعمال المتناهي من الموازاة الى المسافة خلافا من نقطة هي اول نقطة
 المسافة لكن ذلك صحيح اذ لا نقطة الا وفوقها اخرى فكون المسافة مع القوايم
 قبل المسافة مع المتناهي فاذن فرض خط غير متناه نقتضى الى هذا المجال
 فكون محالا **اقول** هذا دليل ورد في المحكي في هذا الموضوع فقال لو كانت
 الابعاد غير متباينة لا مشعول الحركة على الاستدراك اذ يجب ان يسقط القطر
 الموازي بعد غير متناه عند الحركة المستدرة من الموازاة الى المسافة
 المسافة اول وبتبع ان يكون لما اول لما ذكره المصنف فاذن الحركة المستدرة على
 ذلك التقدير مستعد الوقوع لكنها موجودة فاذن البعد غير المتناهي متسع الوجوه
 وفيه نظير لان الامور الواقعة في الزمان انما تكون اواها ان هو مبدا ذلك الزمان
 كما الحركة فان مبداها هو الان الذي لم يشع المجرى في الحركة بعد وكل ان بعد ذلك
 الان فان الحركة قد غيرتها جز وخصي وصل اليه وذكر الجبر في فصل القسمة الى ما
 لانها كذلك مسافة الخط للخط بعد الموازاة فانها تقع في زمان بخلاف مسافة
 الخط للقطر الواقعة في ان فبدا المسافة يكون ان الموازاة وكل ان بعد ذلك
 الان يكون الخط فيه مسا متا بعد ان غير من المسافة شس مقسم الى ما لانها ان
 من ذلك ان المجال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بشئ من الخط ولا اقتباهاه

قوله اصح انخص بان الاجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها باسرها
 اما ان تفسر فيد جانبها ^{عنه} واما ان لا تفسر فان تفسر لم يكن ذلك عدا محصيا
 لان النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتنان بل لابد وان
 يكون امرا وحديا ولا يشك في ان يكون مشارا اليه فيكون مقدارا وكونه جسيما خارجا
 عن كل الاجسام جسم هذا خلف واما ان لا تفسر فيه جانب عن جانب فند ^{تد} اصح
 بدنه العقول لان العقل الصريح شهد بان الطرف الذي على القطب الشمالي
 مثلا غير الذي على القطب الجنوبي وانكارة ذلك مكابرة في الابد هيئات قد سلوا
 احيانا متمن خارج العالم غير متناهية وزعموا انها امور تقدرية غير موجودة
 وهذا ضعيف لان الحق هو الذي لا وجود له الا في الذهن والذي لا وجود
 له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا وان كان مطابقا
 لزم منه وجود الاحياز في نفس الامور وعود الالتزام واما الحكم فانهم
 اصروا على ان خارج العالم لا تفسر فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التفسير
 الوم لا العقل وحكم الوم غير مقبول **قوله** المسكون سلوا احيانا غير متناهية
 ولم يزعموا انها تقدرية بل زعموا ان التماز فيها تقدرية وذلك هو القول بالتحلاء
 الذي يتعله الاجسام وكون مكانا وحييزا لها واما قوله الطرف الذي على القطب
 الشمالي غير الذي على الجنوبي فنقولون في جوابه ان هذا التماز في العقول وبها
 وجودها في التحلاء الذي يلها تقدرية يتوهم بالقياس اليها ولو لاها لم يكن شيء

واجب ان المكبر

اصلا

اصلا والحكم والاتقانون بان الامكنة سطوح الحاويات فنقولون هذه الاحياز ^{وتب}
 والحكم بوجودها في الخارج كاذب وما لا وجود له اصلا لا يكون فيه امتيا ^{اصلا}
قال مسله العالم لا يجب ان يكون اديا خلافا للفلاسفة والكراميه
 لنا انه لما لم يكن اذليا لا يجب ان يكون اديا لان ما لا يكون اذليا كانت ماهيته
 تقابل للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية ممكن الماهية قابله للعدم
 اديا اما للفلاسفة فقد احتجوا بما مور ادها ان الموتر في العالم موجب الازان
 فيلزم دوامه ودام العالم وثانيتها انه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده
 بعد يه بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما ^{تد} فالتما
 كل ما يقبل العدم فان امكان عدمه حاصل قبل عدمه ^{تد} فذلك عتقة الامكان
 لا بد لمن محل اي لا بد من شيء محكوم عليه بان ممكن الاتصاف بذلك العدم
 وليس هو وجود ذلك الشيء لان الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بد وان يكون ناقسا
 مع ذلك الشيء ووجود الشيء لا يضر مع عدمه فاذا ان لا بد من شيء اضر بقوم
 امكان عدمه وذلك هو اليبوي فاذا ان كل ما يصح عليه العدم فله يبول فلو صح
 العدم على اليبوي لا يقتدر الى يبول اخرى الى انها يه ووجوده فاذا ان
 اليبوي لا يقبل العدم قد ثبت ان اليبوي لا تخلو عن الصورة الحسية فاذا ان
 عدم الجسم **قوله** انه استدل على دعواه كونه العالم مكنا لذاته واورج
 من جانب الفلاسفة دلائل رجح كلها الى انه واجب لغيره وليس له لا يقبل

مناقاة متضمنة في نفسها اما في الدليل الاول فظاهرة استناد امتناع عدم
 الى موثره الموجب واما في الدليل الثاني فنحن امتناع عدم الزمان المقيد
 بكونه بعد وجوده وذلك لا يدل على امتناع لذاته واما في الدليل الثالث
 فلم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان معني الاستعداد كما بينا فيما
 مر والامكان الثاني يقتضي الاحتياج الى المادة دون الاول ولا يدع
 احد الخصم ذلك الامكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذاته المكنز
 لذاته انما يكون عند من يقول بالاحتياج المتعدم الى المادة السابقة
 بين ان الدلائل التي اوردتها قلت على امتناعه بالعبره وذكرنا في كتابنا
قال واجتنب الكراميه على وجوب بدي العالم بان عدم العالم بعد وجوده
 اما ان كونه باعدام معدوم او بطلان ضد او امتناع شرط والثالثه باطله
 في القول بعدم العالم بعد وجوده صحيح واما قلت انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان
 الاعدام ان كان امر وجوده يلم يكن ذلك الوجود غير عدم العالم والالكان
 الوجود غير العدم بل غاية انه يقتضي عدم الجوهه فيكون ذلك اعداما بالعدم
 هو هذا القسم الاول بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوده ياكلان عدمه محضا
 فمتنع استناده الى الموتر لانه لا فرق بينه وبين العقل من ان يقال لم يفعل الله
 وير ان تعال فعل العدم ولا فيكون احد العدمين في الثاني فيكون لفظ
 من العدمين تعين وثبوت فيجبون للعدم ثبوت هذا خلف واما قلت

انه لا يجوز ان يعدم حدوث الضد لوجهين الاول هو ان حدوث الضد
 متوقف على اسفا الضد الآخر فلو كان اسفا الاخر معطلا لحدث هذا
 الضد لزوم الدور وهو محال الثاني وهو ان النضاة حاصل من الجانبين
 فليس اسفا احدهما بالآخر اولى من العكس فاما ان ينفى كل واحد منهما
 بالآخر وهو محال لان الموتر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والموتر
 حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان
 موجودين معا ومبين دفعة واحدة وهو محال او لا ينفى واحد منهما بالآخر
 فلهذا امتناع الضدين افعال الحادث اتوى من الباقى لان الحادث
 حال حدوثه متعلق بالسبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث حاصلا
 لوعدمه لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقى ولانه لا يجوز ان يكون عدد
 الحادث اكثر من الوجود لانما يجب عن الاول بما عا ان الباقى يمنع
 الحادث من الوجود في الوجود وعن الثالث انه يتبا على جواز اجتماع المتكبرين
 وموتهم واما قلت انه لا يجوز ان يكون لقطع الشرط لان ذلك الشرط لا يكون
 الا العرض فيكون الجوهه محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهه
 فيلزم الدور وموتهم والجواب عن الثلثه الاول ما تقدم في مساله الحادث
 وعن الرابع ان نقول لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان
 يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان الاعدام الشيء البسه لانه تعال

حال نقائه متعلق بالسبب
 انما يتوقف الحادث بوجوه
 متبا بل نقول الباقى

عدمه بط
 في الاول
 ذكره

اذا عدم الشيء فهل مجرد امرام لم يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان
 يتجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جاز ان يكون عدما لانه لا فرق من ان يقال
 لم يتجدد ومن ان يقال يتجدد العدم والافاضة العدمين مخالف الاضد وهو قبح
 وان كان وجودا كان ذلك حدثا لوجود اضد لا عدما للوجود الاول سلنا فساد
 هذا القسم فلم لا يكون ان تعني حدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث
 الحوادث فتوقف على عدم الباقى ففان لم يكن فان عندنا عدم الباقى معلول
 الحوادث والعدو وان امتنع انكاهما عن المعلول لكن لا يصحها بها ان المعلول
 قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الحان غير قلنا لم لا يكون ان كثر
 الحوادث اقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف اليه كون حدوث سبب للقدرة سلنا
 فلنا هذا التقسيم لكن لم لا يكون ان يعدم الجسم المتضا الشرط فساد ان العرض
 لا يتغير والجوهر متغير المتخو عند فاذ لم يتخلق القاع العرض اسمى الجوهر قوله انه يلزم
 الدور فلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض تلاك زمان وان لم يكن لا احد
 حاصلا الى الاضد كما في المتضا غير معلول العلة الواحدة فاذ لم يوجد احد
 المتلازمين وجب عدم الاضد **اقول** ذهب الكرامية ان العالم محدث ومنع
 الفناء واليه ذهب الجاحظ وقالنا لا شعريه ولبوعلى الجبائى جواز فناء العالم
 غفلا وقال ابو عايشة انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان لا شعريه قالوا انه معنى في صحة
 ان الله لم يخلق الاعراض التي تحتاج الجواهر الوجودها اما الفاضل ابو بكر

فان

والفوائد
وملكه الكون

فقال في بعض المواضع ان كل الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع
 ان الفاعل المختار يفتن بلا واسطة وبشلا قال محمود الخياط قال في موضع آخر
 ان الجوهر يحتاج الى نوع من جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يتخلق الى نوع
 كان العدم الجوهري وقال امام الحرمين مثل ذلك وقال بعضهم اذ لم يتخلق البقا
 وهو عرض العدم الجوهريه قال الكلبى وقال ابو الهذيل كما انه قال ان كان نقول
 اننى نبتين وقال ابو علي وابوعاشم ان الله خلق الفتا وهو عرض فيسبح الاجسام
 وهو لا يتغير وابوعلى يقول انه خلق لكل جوهر فناءه والباقون قالوا بان فناءه واجلا
 كفى لانفناء الكل فمذمذ ما جهم وقول المصنف في الاعلام انه باطل لانه لا فرق بين
 ان يقال لم يفعل الستة وبين ان يقال فعل العدم ليس شئ وذلك ان الفرق
 منها حاصل في بيده النظر فان القول بان لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان
 وبعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بان فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد
 ان لم يكن وبصدور عن فاعله مما نرا العدم يكون باعتبارها الى وجوده او
 باعتبار احد مادون الاضد وقوله في الجواب ان هذا يقتضى ان لا يعدم
 شئ البته ليس بجواب انما هو زيادة الاشكال وما كيد لقول من نقول الاعلام
 غير ممكن الا بظن بين الضد او الفاعل الشرط وهو ذهب الكرامية كما ذكره واما ابطال الاعلام
 وانما يكون متعلق السبب لان الباقى في حال الفاعل ايضا متعلق السبب ليس بصحيح لان
 يكون متعلق السبب لان الباقى في حال الفاعل ايضا متعلق السبب ليس بصحيح لان

كل

واما ابطال الاعلام
 فبجواز الوجه الاول
 الدور كما ذكره

الباقى عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب واما عند القائلين بانه محتاج الى
 سبب مسمى فخواهم ان الوجود اقوى من المسمى لان اليجاد اعطى الوجود الذى لا يمكن
 اصلا والسبب يحفظ الوجود الحاصل وكونه اقوى تترجم الحادش وسعهم المرجح
 وايراد الاعتراض بان الحادش لو عدم سبب الباقى حال الحادش الكان
 موجودا معدوما وهو صحيح والباقى لو عدم سبب الحادش ما لم منه محال ثم
 الجواب بان الباقى منع الحادش عن ان يصير موجودا ولا يلزم منه منع ليس
 مسرعي فان الباقى لو كان بحيث منع كان اقوى وليس كذلك والاعتراض بخير
 كون الحادش اكثر عددا من الباقى والجواب بان اجتماع المبدأ ليس مما
 يذهب اليه وهم جرب الوجود الثاني من ابطال الاعدام بطر ان الضد ومواز القاد
 حاصل من الاجتماع على السنوا وجود كون الحادش اقوى وان كنا لا نعرف لمبدأ
 بجواب والجواب بانها من كون الحادش اقوى لترجم الوجود على المسمى واما
 ابطال الاعدام بسبب اشياء الشرط وان الشرط لا يمكن الاعراض فدعوى مجردة
 فان من الجاز ان كون شرطها كغيره من العرض كما كون الجوهرا الذى هو الحادش
 شرطا فى ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لاجورها واعراضا
 بل اعدادها وقدم تجوز الاشتراط بدو وان ذلك لا يقتضى اعدام الشرط
 به ويان المصنف كون العرض شرطا فى الاعدام بان العرض لا ينفى والجوهرا
 مجتمع اثنائه فيستخدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هو لا الخصوم لان الكرامة

بان م

لا تقولون بذلك كالمعتاد واما الزامهم للدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض
 فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج
 اليه اليه وتمنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى العرض ما لا يعينه لا الى عرض
 معين والعرض المعين محتاج الى جسم يعينه فلا يلزم منه الدور وجواب
 المصنف بتكون التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس يفيد تمنا
 فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان محتاجا لكل واحد
 من التلازمين للعرض الآخر ^{بما كان} من غير احتياج احدهما الى الآخر
 والى ما يتعلق بالآخر ليس معتول فان ذلك يكون معاينة اتفاقه وهي
 لا تقتضى امتناع الابدالك واما المثل بالمصنف غير على الوجه المشهور فغير صحيح
 فان اضافة كل واحد منها محتاجه في الوجود الى ذات الآخر لا اضافة
 ومعلولا علة واحدة محتاج كل واحد منها الى علة اخرى فليس فيها عدم الاحتياج
 مطلقا من غير لزوم الدور واما قوله في اول الاشتغال بالجابج من التلازم ^{الاول}
 الاول ما تقدم في مسألة الحدوث فكل التلازم هي التي اوردناها من جانب
 الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا واقناع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج
 ما يجوز عدمه الى مادة قبل عدمه وقد قرر الكلام فيها **قال** نقول الاجسام
 الجسم البسيط هو الذى يشابه كل واحد من اجزائه كذا في تمام الماهية واما المركب وهو
 الذى لا يمكن كذا كذا اما البسيط فاما فكلها واما عجزى اما الاجسام الفلكية ^{تقدر}

نظر

ان اجزاء التلازم

الفلاسفة انها لا تقبله والاحيفيه ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصح
 الحرق والالتيام والكون والفساد عليها واصبحت ابان اجمته مقصد المتحرك
 ومتعلق الاشارة لمكون موجودة لان النفس الحاض لا يميز فيه وهي غير مستقيمة
 والا لكان المتحرك ان وصل الى نصفها ونفس متحرك كما قال ان يقال انه لان متحرك
 عن اجمته لمكون اجمته ذلك الحاد لا يراه او لا يفرق الا يكون ذلك الحاد من اجمته
 بل اجمته ما وراه فثبت ان اجمته حد غير منقسم ثم نتوانه لانه لا بد من محدود كرى
 محدود النوق والحد محيط ومحركه ثم قالوا وهذا المحدود غير قابل للحركة
 المستقيمة والا لكانت اجمته ان اعنى ما عنده وما اليه حاصلين لا اجمه واذا لم يكن
 قابلا للحركة المستقيمة لان لا يكون ثقلا ولا حيف لان النقل هو الذي منزل
 الى الوسط والحيف الذي يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة ولم يقبل الحرق
 والالتيام لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الحرق كان سيطا لان كل مركب
 قابل للاختلال وكل سيط وكل جز من جز فيه يمكن ان يحصل على الوضع الذي حصل
 عليه اجزاء الاخر وكل ما كان قابلا للحركة وكل ما كان كذلك فعينه ميل محرك وكل
 ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة وكل متحرك بالاستدارة فحركة ليست طبيعية
 والالتحريك بطبع عماله محرك الطبع لمكون الطبيعة الواحدة طاليد للنفس الواحدة
 وهاربه عنه وهو متحرك ولا تسريه لان التسريه ما يكون على خلاف الطبع وهناك
 لا طبع فلا تسريه فكل الحركة اراد بها فاما حيوان متحرك بالارادة والحركة

عن هذه الكلمات مسقضية في كتب الكلايمه والحكيمه **اقول** انما القائل
 اثبات اجمته ومحدوها على القول سماح الابعاد وقا لو لما كان الابعاد
 متاهية فالاشارة الحسية لا يمكن ان نذهب الى غير النهاية ولا المتحرك
 القاصد صديقه ولوجوب كون المشار اليه بالحد موجودا يكون اجمته موجوده
 وكل موجود قابل للاشارة فاما ان يكون جسما او جسمانيا والجزون ان يكون
 اجمته جسما لان كل جسم قابل للتجزية والاشي من اجمته تقابله لما ذكره
 فاذا ان اجمته جسمانية غير قابله للتقسيم وكلاهما تشمل على ما حد ضرورة
 والجسم الذي يتحد به اجمته الاجز ان تركيب من اجزا مختلفة لكونها
 اجمته ووجوب كون اجمته متقدمة على اجزائها علمها فاذا ان المحدود
 كمن سيطا في نفسه مشتقا في شكله ولا متشابهة في الشكل غير الكمية فاذا ان
 موكاة ولا يمكن ان محدود ما هو خارج عنه احتياجه في التعلق بما هو خارج عنه
 الى الحمة المقدمة عليها فان محدود ما هو داخل فيه ولا يبر فيها ما هو داخل فيه باعتبار
 اجمته الابل المسدك او بالحيط فاذا ان محدود به جثمان مما ما حدا امتداد واحد
 لا غير وما العلو والسفل وما عداها لا يكون متميزا بطبع بل ان كان فيها امتيا
 كان بالعرض كالغيز والشمال وبساطه المحدود يمكن ان من ما قلنا وان كان ما هنا
 بامتناع الحرق عليه ايضا يمكن كاذك وانما يبان وجوب الحركة في المحدود
 فلا ساقى الا بعد ثنتين احديهما ان الجسم لا تخلو عن ميل وثانيهما ان الجسم السيط

متسع ان يكون فيه ميلان مختلفي الجهة ومتسع ان يتحرك المحرور حركة غير المستقيمة
 فاذن فيها ميل مستدير ولا عائق لها لان العائق عن الحركة يجب ان يكون ذائبا
 في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة اخرى وكل ميل بلا
 عائق منضج صرحة فاذا ان المحرور يتحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لا بد
 منها في بيان ما قصد بيانه وعلى كل مقدمة كلام لم يشر الى شيء من ذلك
 فاعرض عنه اقتدابه لئلا يكون خالفه غير ما قصدناه **قوله** واما
 العناصر فزعموا ان الارض محفوفة بالماء والماء بالهوا والهوا بالان وانها
 كانت منطوية بعضها على بعض الا الماء وزعموا ان الحركة مستقيمة فاجرم الملاصق
 للفلك يجب ان يكون غايه البرودة والكثافة وهو الارض بلاصق النار وهو
 الهوا يكون تاليا لها في اللطافة والذي بلاصق الارض يتلوهها في الكثافة
 وهو الماء فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر الا ان هذا الكلام صحت ان
 كفة الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم وان يكون النار في غايه
 الرطوبة لان الرطوبة عند عدم معصرة بسهولة قبول الاشكال لا بسهولة الاضطرار
 بالغير ولا يمكن الهوا رطباً **اقول** الحق انهم يزعمون ان حرارة النار
 حركة الفلك بل انما قالوا انها معصرة صورتها وهي ذاتية وما عينه الفلك يكون
 غيريا وانما نقل ذلك عن قول الكندي وامثاله وقد ذكر ان سينا ذكر تعليقه
 وقال انه كان شديداً مذنباً وكذا القول في تفسيل برودة الارض

على كونه غايه البرودة
 اللطافة وهو النار الذي
 غير شغاه البعد

وكثافتها

وكثافتها بعدد ما من الفلك واما قوله هذا الكلام تصحيح ان كفة الارض ابرد
 من الماء وهو على خلاف قولهم ايضا فيه نظر فانهم لم يعللوا البرد بالبعد
 عن الفلك ولم يقولوا بان الارض ليس ابرد من الماء وانما قالوا الماء ابرد
 الحس وحثوا لولا الكثافة معصرة البرودة حكوا بان الارض ابرد في
 نفسها لكونها اكثر وقلة الاحساس بالعدم نفوذها في السام لكثافتها ايضا
 واما الرطوبة فان كانت معصرة بسهولة قبول الاشكال كان القصر بالنار
 واردا عليهم وان كانت سهلة القبول بحوله عليها فلا لان المحرور ربا
 يكون اعم واكثر ان النار مخفف وليس يابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود
 في الماء **قوله** ثم زعموا ان هذه الاربعة قابلة للكون والفساد لان النار
 عند انطفائها تنقب هوا والهوا اذ ارد صار ماء ولذلك كتمت قطرات
 على طرف الكوز المبرد بالماء تغلب ارضا كما فعله اصحاب الاكسیر
اقول عبارة ابن سينا هكذا وقد حمل الاجساد الصلبة الحجرية
 مياها مستحالة تعرف ذلك اصحاب الجبل كما قد يجد مياها جارية تشرب
 حجارة صلبة والظاهر فيه ان اصحاب الاكسیر يحلون الاجسام الصلبة
 مياها واما عكسه ففعله الطبيعة فان كثيرا من مياها العيون سقطة حجارة
 صلبة **قوله** واما المركبات فزعموا ان هذه العناصر اذا اختلطت
 اكسرت سوت كفيته كل واحد منها بسوت كفته الآخر فيحصل كفيته متوسطة

هي المزاج والمكون قالوا العدم مقارنه للمعول فاذا كان لسوت كل منهما سوت لا
 فان حصل الكسار ان دفعه واصلة لزم حصول الكسار في ذلك الزمان
 يكون كل واحد من ينسلك الكسار في ذلك الزمان منكسرا وغير منكسر صف
 وان لم يوجد معا فهو لا ان المخلوب لا يوجد غالبا لا يقال الكاسر هو الصورة
 المقومة وهي باقية من غير الكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للاضغف
 والاشد لانا نقول الصورة انما كسر بواسطة الكيفية الفارضة فيعود المحذور
 وهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية **اقول** المكون لا نقولون
 بوجود مقارنه للمعول لعللة الاقووم قليل منهم فان الاشاعرة يقولون
 لا موثر الا الله وان كان حضا ومم يلزمونهم القول به في وجود صفات الله
 والكثير القابل بالهد والمعول لا نقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضي
 محالا وهو كحصيل الحاصل اما الحكيم فيقولون بذلك وهمنا يكون قولهم
 محقق عليهم ولذا كرسنه الى حضورهم اعني المتكبر وحوابه عن قولهم الكاسر
 هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة تكسر بواسطة الكيفية منفرد
 المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعها لا يمكن
 ان يكون كاسرا ومنكسرا في حالة واحدة كما لم يكن في الكسار والحسن ان
 الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محملها ولذلك حصل التوسط من الماء
 الحار والبار اذا امتزجا من غير حصول صورتهما والابن منده **قال**

واما الجواهر الروحانية وهي التي لا تكون متعينه واحاد في المتعين وتغير
 ان الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت اقسامها فقول اما الميولي فقد سبق
 الكلام عليها واما الارواح البشرية فبما في القول فيها واما النفوس السماوية
 والعقول وهي الملائكة فقد تكلمنا على ادلتهم في اثباتها **اقول** القول بالعاليم
 بالجواهر التي لا تكون متعينه واحاد فيه مع الفلاسفة فيه نظر لان باب الفهم
 البلخي من المعتزلة وابتاعه ذكره وان الروح الانسانية جوهر ليس له صفة
 الحس و اراد الميولي منها على انها من الجواهر الروحانية ليس له صفة عند
 القائلين بها واما النفوس السماوية والعقول فلم يكلم الميولي في الكتاب
 بما دل على اثباتها انما اورد حكايات الحزبان فيه منها فقط وذكرها عند قسمة
 الجواهر على راي الفلاسفة باسمائها فقط **قال** القول في الملائكة والجن و
 الشياطين قال المكون انها اجسام لطيفة فارزة على الشكل ما شكل تحلوه و
 الفلاسفة واولد المعتزلة ابرها قالوا لانها ان كانت لطيفة مثلها للهوا ومجر
 ان لا يكون قويه على شئ من الافعال وان عبيد تراكيبها باذي سبب وان كانت كسفة
 وجبان تشاهدها والجار ان كونه حاضرة تاجال لانها والحوار لم لا يوجد
 ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللزوم المعنى وقد القوام سكتنا انها كسفة لكن نشا ان
 ايصار الكيف عند الحضور غير واجب واما الفلاسفة فقد زعموا انها
 لا متعينه ولا قابلها بالمتغير ثم اختلفوا فالأكثر من قالوا انها ماهيات تحالف

هذا

بالنوع للارواح الشريرة ومنهم من يقول الارواح التي فارقت ابدانها ان
كانت شريرة كانت شدة الاغذاب الى ما شكلها من النفوس الشريرة فتعلق
صنما من التعلق بابدانها ويهاونها على افعال الشر فذلك هو الشياطين
وان كانت خيرة كان الامر بالعكس والله اعلم بحال الامور **قول** نقل عن المقلد
انهم قالوا للملايكه والجن والشياطين متحدون في النوع وتختلفون باختلاف
افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملايكه واما الذين لا يفعلون الا الشر
فهم الشياطين واما الذين يفعلون ما نه هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذا كرهت
هذا ليس تارة في الملايكه وتارة في الجن وما نقله المصنف **قال**
خاتمه في احكام الموجودات والنظر من وجهين النظر الاول في الوحدة
والكثرة مسل كل موجود من فلا بد وان يتباين بصفاتهما ثم المتكبر في كل واحد
كون التعيين امر اشبهما واحتجوا بما مر اذها انه لو كان التعيين امر اشبهما
لان مساو بالامر العيان في الماهية المسماة بالتعريف في كل واحد
منها عن صاحب خصوصيته فلزم ان يكون للتعين تعيين آخر الى غير النهاية
الثاني وهو انه لو كان التعيين امرا شوتنا استحالة انضمامه الى الماهية الا بعد
وجود الماهية لكن الماهية لا توجد الا بعد التعيين فان كان هذا المعنى هو
الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشيء الواحد معينا مرتين وهو محال
الثالث وهو التعيين ان كان امرا مغايرا للماهية استحالة ان يكون الوجود

القائم

القائم باحدهما بعد القام بالآخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة لمجلين بل كونهما
كل واحد منهما غير وجه الآخر فكيف الشيء الواحد ليس بواحد بل شئين الكلام
منها كما في الاول فالصفة الواحدة ليس بواحد بل مور غير متماهيه واصحة القامون
يكون التعريف امرا شوتنا زايديا بان هذا الانسان لا شك ان الانسان الاخر فيكون ان
وخالق في حوته فهوته خاتمة ثلاث بينه وتلك الهوية بصفة ثبوته لان هذا الانسان
موجود والعنوم من هذا جز للعنوم من هذا الانسان وحده الموجود موجودا
من هذا موجود **اول** الحجة الاول التي اوردتها للمتكلم انما توجه على تقدير
ثبوت تعريف كل واحد يشترك في التعيين ولو كان كذلك كان ماهية التعريف مشتركة فيها
فلم يكن تعيينا والمورد بينهما من التعريف ما به المغايرة الملية وهو لا يمكن اشتراكها
على ازالة التعيينات التي او ما به المغايرة قولنا عرضا وتساويا ولا يصح ان يكون
لا تعريف آخر فلا علم من ذلك ان التعريف للتعريف تعريف **الحجة** الثانية القائل ان التعريف
لو كان شوتنا لاستحالة انضمامه الى الماهية الا بعد وجود الماهية فليس يجوز ان يكون
هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامها اليها ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعريف مرتين
الحجة الثالثة القائل بان وجود الماهية غير وجود التعريف فما كان المراد غير متماهيه
ليس يصحح لان الماهية لا توجد بالوجود بسبب انضمامها اليها ولو كان الماهية المغايرة
للوجود لا يوجد بالوجود من حيث هو مغايرة للوجود كذلك التعريف لا يوجد بالوجود
من حيث هو تعريف اما الماهية المتعينة فوجودها **قال** مسئلة الغير ان يكونا

كثير او محاذين والمختلفان اما ان يكونا متحدين وما اوصفتان الوجود بان اللذان يتبعهما
 لذاتهما كالسواد والبياض واما ان يكونا كذلك كما لسواد واحمر واختلف المتكلمون في
 العيزين فالمقررون قالوا هما الشان واحجابنا قالوا هما اللذان يمكن ان تعارض احدهما الاخر
 اما مكان او زمان او وجود وعدم واختلف بعض اهل المقلان في ذلك كما بانها اللذان
 يشركان في الصفات الذاتية او انها اللذان تقوم كل واحد منهما الآخر او يتوسط
 وسنة العبارات مختلفة لان لا يشترط ان للثان والقيام مقام الآخر لفظ مستعار حقيقة
 التماثل فكيف ذلك تعرفنا الشيء بعينه والحق ان هذه الماهيات متصوغة بصورة
 اولى لان كل واحد يعلم بالضرورة ان السواد عالم السواد واختلف البياض والصور
 المتماثل والمخالفين وايضا هذا القدرين وجه البديهي او اللمحظة بوجهها **اقول**
 الشان اما ان يمكن ان تعارض احدهما الآخر بوجه من الوجوه اذ لا يمكن ولا يشترط
 الالمية المختلفة فاذا جعل العيزان شين نقطه مثل الارقام الثلثة وان جعل كل
 المفارقة خرج منها قسم واحد وهو الشان اللذان لا يمكن ان تعارض احدهما الاخر
 ووجه آخر الشان اما ان يكونا نظيرين او مختلفين والمختلفان اما ان يمكن ان تعارض احدهما
 الآخر اذ لا يمكن والعنصره الاولى على راي من يتولد ان صفات السواد هي البياض
 يصح لمحتوم والوصوفه الصفه عن كونها غير من على العيز ان الشان واصلها شان
 ام لافيه خلاف وقد جوز اطلاق الشير عليها اياها كسبها واليها في بعض اصحابه
قال منبسطه مستعمل الجمع بين المثلين غذا وعند الغلاسه خلافا للقدر لانه

مرادهم

وموتله يمكن
المفارقة

لانه تقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذات والوالت والامكانا مثل
 ولا بل يعارض لان لسنه جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية فلا يمكن لكونه
 عارضا لاحدهما اولى من كونه عارضا للاخر فكيف عارضا لكل واحد منهما وجه لا يمكن
 لاشان زهما البتة نصير الاثنان واحدا ويوجب وكصحة الحكم في حكم الشيء
 حكم شله فاذا كانت الذوات قابله لاحد المثلين كانت قابله للاخر جوابه ان
 الاجتماع وجب انقلابه لا يثبت واحدا **اقول** عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد
 بل على انه ان على عدم العلم بالتمام والحكم بان المثلين المحتملين لا يتماثلان بالعوارض
 متقوض باطراف الخطوط المحتملة التي يصير عند الاجتماع قطع اوجه في الوضع فانها لا
 خطوط متماثلين وكونها كذلك من عوارضها والحكم بان الاجتماع وجب انقلابه لا يثبت
 واحدا ويوجب مجرده عن بيان ومشاخه المقترله جوزوا جمع المثلين وقالوا العيزان
 بعض الاعراض اشده من بعضها اجتماع اشكال من كل الاعراض في محل واحد والذات
 باستحارج المثلين بما عددهما في المتصادمات وجه الحكم قسمه المتغير الى المتصادم
 وغير المتصادم من قسمه عام الناظرين لان المثلين ايضا يدخلان في المتصادمات وحسب
 معنى ان قسم العيزان الى المتصادمات والمختلفة والمتماثلان الى شطيرين والجزءها **قال**
 مسئله زعم بعضهم ان العيزين تعارضا بمعنى وكذا المثلان والصدق والمختلفان وانجسوا
 بان المعنوم من كون العوارض والبياض سودا وياصا مفاخر للمعنوم من كونها غير متماثلين
 وحسب ذلك كان التعارض والاختلاف والتصادم حاصلان في عزم السواد والبياض

مؤلف

وظاهر انه ليس امر اسليا فها هو شوقي فثبت ان المتعارفين معا بران محض وكذا
 المتماثلان تماثلان معنى تم فالواحد كالمعنى لابد وان تعارض فيقع فاما في غيره محض
 قائم به ومولود وان يكون اما مثلا العيزه او مخالفا لما لمعنى مع غيره او مخالفا لغيره
 بدم الكلام فيه كاني الاول وهو وجب القول بمعنى لانها فالواحد كالمعنى فاما في هذا
 الباب قد تقدم **اقول** هذا القول منسوب الى قولنا المقترله وقد مر كلامنا على ما في
 الاعراض بالاعراض في بعد مرتبه الى لانها به له مثل غيره وعينه وان كان من جهة الامور اعتبارات
 عليه باعتبارها الفقدان امر ومعقوله والعقل ان يجعل كذا الاعتبار امور ومعقوله وبغيرها
 تنكر الاشارة الى حرة بعد اخرى وكذلك ان قول العقل وما نطق الفهم لذل كما هو الحال
قال العقل في في العلو والعلول مسئله كون الشيء موثرا في غيره متصور ضرورة
 به لبياننا يداير عقولنا فكل معنى قولنا نطق العلم وكسرت العلم والقطع والكل في
 فيما كان متصورا في المخصوص به لبياننا كان متصورا في الشيء الذي هو قوامها في المخصوص
 اول ان يكون عدليا **اقول** هذا المعنى هو الذي سميته الفلاسفة بالنعاء والنعاء
 اللذين عدما المصنف في الاعراض النسبية والتميزا وجودها وذلك لانها لو كانت موجودة
 لزم التسلسل في كل واحد منها **قال** مسئله العدم لا يعلل ولا يعلل بها ان جعلت
 العلية والعلولية وصية شومر استحال كون العدم علة ومعلول الا كخالد فيم الموصوف المعلوم
 وان لم تعان كان اثره بان عن حصول الاثر عن الوتر وذلك يستدعي اصل الحصول
 الفلاسفة علة العدم عدم العلة لان المتكدر اثره بالوجه والعدم كما استدعي رجحان الوجه
 علة وجودية استدعي رجحان العدم علة عدمية م

وذكر وجودها

عدمية والجواب ان العدم نفي محض فستحيل وصفه بالرجحان **اقول**
 العدم المطلق لا يعلل ولا يعلل بما اما العدم المقيّد من ما يعلل وتعلل بكما يقال
 عدم المال علة الفقر وعدم العذآ الحيوان العجيب علة الجوع ومن ذلك الباب
 قولهم عدم العلة علة عدم المعلوم وفي قوله وان لم نقل به لعل يكون العلية والمعلول
 وصغير شومر كذا في التاثير عبارة عن حصول الاثر موضع نظر لان التاثير حصول
 اثر عن موثر اشتراط كونها موجودا في الخارج او مطلقا والكلام في وجودها
 الخارج حجة وهو لم يزد في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتاثير قوله ويزول
 يستدعي اصل الحصول تقال عليه استدعي الحصول الخارج لو كان التاثير
 ايجادا اما اذا كان اعم من الاجاد فلم يستدعه قوله العدم نفي محض فستحيل
 وصفه بالرجحان فالجواب ان الممكن الذي لا يعتبر معه وجود ولا عدم ليس
 بنفي محض ولشأوى نسبة الظرفين محتاج في ثبوت كل واحد منهما الى مرتبة
 عقلا وهو مراد من العلية **قال** مسئله المعلول الواحد بالمتشخص فستحيل ان
 ان يحتج عليه علان مستقلان والالكان مع كل واحد منهما واحب الوقوع في سواد
 الى الآخر فستدعي لكل واحد منهما وهو **اقول** هذا صحيح اذا كان المراد
 من الاجتماع والاستقلال كون كل واحد من العلية تاما وبالنعاء اي شتملا هذا
 على العلة الاربعه وشراؤها **قال** مسئله المعلولان المتماثلين يجوز تعليلهما بعلية
 مختلفتين عندنا خلافا لاكثر اصحابنا ان السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان

في المحال والمضادة احتجوا بان ادعاء المعلول الى العلة المعينة ان كانت ماهية
اولئ من لوازمها وجب في كل ما سوا ذلك المعلول ان يستقر الى مثل تلك
العلة وان لم يكن لشي من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة
والعنى عن الشيء استحليل تعليله به والجواب ان المعلول الماهية تستقر الى العلة
وتعتبر العلة ناجية من جابت العلة لان ما يثبت المعلول **اقول** الحاصل ان المعلول
مستقر الى ما يثبت تلك العلة من حيث من علة لا الى خصوصياتها **قال** سئل
العله الواحدة يجوز ان تصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا لقلنا
والمعتاد لنا ان الجسمية تعنى الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا
بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للآخر والمفهوم
المقاربان ان كانا احدهما ماهية المصدر لم يمت المصدر فزاد بل كان مركبا وان
كانا اخرين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عند ككلام في
الاول بمعنى التسلسل وان كان احدهما دخلا والآخر خارجا كانت الماهية
مركبة لان الداخل محذور الماهية وما لا جزو كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا
لان الداخل لا يكون معلولا واكواب ان موثقه الشيء في الشيء ليس او اثبتا على ان
واذا كان كذلك بطل ان يقال انه حيز و الماهية او خارج عنها **اقول** الاشوية
قالوا الصفة الواحدة لا تعنى اكثر من علم واحد اما الذات الواضحة فلم يقولوا
ذكرة اذ لم يتولوا عليه ما عدا الصفة المعترلة والاعلا سعة قالوا ذكرة الذرة

ايضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجوده معلول
ليصميه من باب التاثير وقبول الاعراض ليس بوجوده عندنا وان كان وجودها
كذلك من باب التاثير وهم المفعول كون العلة الواحدة مع كونها فاعلا كونها منفصلة
فليس هذا الدليل صحيح ودليلهم غير مبني على كونه الموشير بموتية ثم اجهت ان
الحد احق ان او غير حلقية الالحسن **قال** والذي يدل عليه صوان مفهوم
كونه التقطه محاذة لهذا التقطه من الدارين غير مفهوم كونها محاذية للتقطه الاخر
ولم يلزم من تعارض هذه التقطه من الدارين غير المفهوم كون التقطه مركبة وكذا
مفهوم وكذا مفهوم كون الالف ليس ب مفسرا لالفين ه ولم يلزم من تعارض
هذه السطور في كون الكثرة في الماهية فكذلك اتمتها **اقول** الاضافة والسلب
لا يعقلان في شيء واحد وعدم ان العلة الواحدة لا تصدر عنها شيان من حيث انها
وحدة ولا ينفون صدور شيئين يقبلها قال لان عنها فلا توجد النقص الاضافة
والسلب عليهم **قال** العلة التقلية كوزان توثق بجابها لا شرها على شرط
منفصل خلافا لاصحنا لئلا يكون به موجبة لقبول الاعراض اسرها للرجحة
كل عرض مشروط بانها منفقة عن المحل **اقول** فانه الاحوال من الاشاعق
لا يتولون بالعله والمعلول ومثبوتهما يتولون بالمعاني الموجبة الاحكام ان محاذها
وهي عند علم كل الاحكام واجبا لها لا توقف على شرط والوجه غير غيرهم
ليست من المعاني ولا يرد عليهم بها نقض للمعاني عند محصورة وذلك ان

هذا هو المقصود من قوله تعالى
الذي يبين ان العلة الواحدة
لا تصدر عنها شيان من حيث انها
وحدة ولا ينفون صدور شيئين يقبلها
قال لان عنها فلا توجد النقص الاضافة
والسلب عليهم

الصفات تدفع المصنفات نفسية واما صفات معنوية اما النفسية فبما يلزم
 نفسا موصوفاً ومعها ما يعين كالتحيز للجره والعنوية ما يكون معللة عن
 كالمالية المقلد بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لكون محله عالما ونحو الصاحب
 الكبار أيام من غير تفرق طوعه الخلاق **قال** مسلة العلة العقلية كونها
 كون مركبة عندنا خلافا لاصحابنا لما ان العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم
 العلم بالنتيجة وكذا كل واحد من أجزاء البغزة لا يوجب منه العشرية ومجموع
 تلك الأجزاء يوجب حذفة الصفة اجتماعاً بان كل واحد لما يوجب في مجموع أيضاً لا يوجب
 فإن الماهية باقية كما كانت في الجواب المنقح **قال** قد قرأنا الأشاعة
 لا تقولون بعلية العلم بالمقدّمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله تعالى خلق العلم
 بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكلمة نورد المصنف في هذا الموضوع مما لا
 العلة ليس عندهم علة ولما مجموع الاحاد دون نفس العشرية والعلة عند المصنف
 المذكورة وليس من بينها مركبة فاذن هذا الخلاف يرجع الى اللفظ **قال**
 الركن الثاني لثبوت الالهيات والنظر في الذات والصفات والافعال والاسماء
 القسم الاول النظر في الذات فقد عرفت ان العالم اما جواهر واما اعراض وقد
 يستدل بكل واحد منها على وجود الصانع سبحانه اما بامكانه او وحدونه فصدق
 وجوده اربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقة الخليل صلوات الله عليه
 في قوله لا تخيل لاقبله وتخسريه ان العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الاول

فقد مر واما الثاني فالدليل عليه ان المحدث مكنز وكل مكنز فله محدث اما ان
 المحدث مكنز فلان المحدث هو الذي كان معدوماً ثم صار موجوداً او ما عندنا
 كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا يعنى بالمكنز الا هذا واما ان المكنز لا بد له
 من محدث فقد تقدم **اقول** المتأخرون من الحكماء يقولون الحكم بان كل
 محدث فلا بد له فيشخص من محدثا بدى غير محتاج الى استدلال بامكانه على
 احتجابه الى المحدث **قال** فاذا قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الا
 على قوله كل محدث مكنز قوله المحدث كان معدوماً ثم صار موجوداً فيكون
 قابلاً للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذبحكم ان المعدوم ليس شئ ولا عين ولا
 ذات بل كان شيئاً محضاً واذا كان كذلك استحالة الحكم عليه بالقبول واللاقبول
 سلماً صحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز ان يقال انها حين كانت معدومة كانت
 واحبة لعدم لعينها ثم في زمان وجودها صارت واحبة الوجود لعينها ثم يبع
 ان الشئ بشرط كونه مسبوقة بالعدم لا يجوز في العقل فرض وجوده لال
 اول طال ان صحة كونه الشئ مع كونه مسبوقة بالعدم اذ لينا وذلك محال فاذن
 لصحة وجوده بدله مقبل تلك الصحة كان محشاً لانه ثم انقلب اجبا لذاته وانما
 قولنا المكنز قابلاً للوجود والعدم لا يعنى به ان مكنز الماهية منقرض حاله الوجود
 والعدم بل يعنى به ان مكنز الماهية لا يمتنع في العقل نقلاً وها كما كنت ولا يمتنع
 في العقل بطلانها قوله لم لا يجوز ان يكون مكنز الماهية مستعده لذاتها في وقت

قوله

ثم عقب واصبة لذاتها وقت آخرت هب ان الامر كذلك لكن حصول الاتساع
يتوقف على حصول وقتها لمحضوم وحصول الوجوب يتوقف على حصول الوقت
الاخر والمماهي من حيث هو مع قطع النظر عن الوقتين لا يستلزم لها الاعتدال
قوله الممكن الماخوذ بشرط كونها مسبوقا بالعدم لصحة وجوده اول قلت لا يتم
والا لزم ان يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الاول بعد ان لحظه بوجه
صيرورته اوليا وذلك محال بالبدئية **اقول** جوابه عن اعتراضه بان
العدم في محضه كلف يمكنه ان يلا عدمه والوجوب ليس كما يدعى فان قوله المماهي
لا يشترط العقل لها كما كانت ولا يشترط في العقل بطلانها معناه للمماهي كما
لها وجودها الاستمرار فان القياس استمرار الوجود في الازمنة المتفرقة والمتحدة
وايضا معنى بطلانها ان المماهي تغيره بغيرها متحدا وذلك غير معقول بل الجواب ان
استقلال المماهي من غير ان يفرض معها وجوده او عدمه ثم يقول ان كل ما هي المعقولة
يمكن ان يكون مع الوجود الخارجي ولكن ان لا يكون معه وقوله لم لا يكون ان تعال
انها كانت واجبة لعدم تعيينها ثم صارت واصبة الوجود لعينها فيجاءه عن ذلك
بقوله هب ان الامر كذلك الاتساع متوقف على حصول وقته وكذلك الوجوب
فالمماهي من حيث هو لا يتم لها الاعتدال ليس ايضا بساير فان السابق الى
العدم من كلامه ان سلم الاعتراض ثم اجاب بوجه آخر وليس مراده الاسان لغير
الاتساع والوجوب ليس الجين المماهي بل لمحضوم غيرها معها واما القول بان صحة

لكن حصول صح

وجه المحدث له بداهة وبقيها كان مشتقا لذاته ثم عقب يمكن لذاته بغيره عنده
بالمنع المطلق ويبان بانها لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تكلم البداهة
كونه الزمان ليس ايضا سديد لما مر من مثله الحوث في تفسير الاول والبيان
الصحيح لغير البداهة لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لذاته وقدره وقت
احدثه لمحدثه من خارج بسبب غير احدثه وقبل البداهة له امتناع بالغير ان
يشترط لكونه قبل صحة بدائه ومع تعلم عدم تكلم البداهة يمكن ان يكون له بداهة
اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته ارباب مع لغير الحقيقة التي لذاته التي
وال الطريق الثاني للاستدلال بالامكان وتقرر ان عدم الدلالة
على ان واحدا لوجوده مستحيل ان يكون من واحد ثم نشأ حد في الاجسام كمن
فهي ممكنة وكل يمكن فله موثر على ما قرر الطريق الثالث حدوث الامر من مثل
ناشأ حد من انقلاب النطفة علقته ثم مصفاه ثم طحا وديا فلا بد من موثر ليس
الموثر هو الانسان ولا ابواه فلا بد من شيء اخر لا يقال لم لا يجوز ان يكون الموثر
هو القوة المولدة المركوبة في النطفة لانا نقول بكل الحق اما ان يكون لها شعور و
احساس في الكون واما ان لا يكونه والاول باطل والا كانت النطفة مصروفة بكل
القدر واحكم وهو معلوم النساء بالبداهة والثاني ايضا باطل لان النطفة اما
ان يكون جسمها متفتتا بالاجزاء في الحقيقة واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يخلق
النطفة كلية لان القوة البسيطة اذا اثرت في المادة البسيطة لابد وان يفعل فعلا

مشابها وجوازا لكن هذا هو الذي عليه تقوم الغلاسة في كتيه البساط
 وان كان الثاني كان الطفة مركبة من البساط وكل واحد من تلك البساط
 غير الغام بها قوة سيطرته وذلك يقتضي الكتيه فنلزم ان حلق الطفة كرات مضمونه
 بعضها الى بعض ولما بطل ذلك علينا ان الموت في حلقه ان الحيوانات والنبات
 موثر حكيم الطريق الرابع ان العراض وتقرر ان يقال الاجسام متساوية في الخبيثه
 واختصاص كل واحد بما له من الصفات يكون جائزا ان كل ما يصح عليه وقع على مثله
 والامكان كحجج الى الموت على ما تقدم **اقول** بعض هذا الكلام بعد الطريق
 الثاني خطائي وليس مدعى ان العالم صافعا بل مدعى على احتياج كل مكر او حادث
 من اجزاء العالم الى الموت ولا يدل على ان الجميع محتاج الى الموت وذلك على الترتيب
 بالترجع الى الطريق الثاني وقوله ان كانت الطفة مركبة من بساط الموت غير
 ذي شعور لزم ان يكون المحلوكات مضمونه بعضها الى بعض ليس بشئ الا البساط
 حال الامتراج الحبل ان مقتضى ما يقتضى كل واحد منها حال الانفراد **قال**
 مسئلة مدبر العالم ان كان واجبا لوجود فهو المطلوب وان كان جائزا لوجود افتقر
 الى موثر اخر فانما ان يدور او تسلسل وبما بطلان او يثبت الى واجبا لوجود وهو المطلوب
 اما بطلان الدور فلان الشئ اذا احتاج الى الغير كان محتاج اليه متقدما في الوجود
 على المحتاج ولو امكن لكل واحد منهما الى الآخر لكان كل واحد منهما متوقفا في الوجود
 على الآخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه ومتقدما

متقدما فالشئ متقدم على نفسه هذا خلف اما بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور
 التي لانها يه بها منقر الى كل واحد منها وكل واحد منها ممكن والمستقر الى الممكن
 فالجميع ممكن وكل ممكن فله موثر فالجميع له موثر والموت اما مقتضى ذلك المجموع
 او امر داخل فيه او امر خارج عنه والاول باطل لان الموت متقدم على الاثر
 فلو كان المجموع موثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال الثاني باطل
 لان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع فانه يكون عليه نفسه والعلته والالتم
 تقدم الشئ على نفسه واذا لم يكن عليه نفسه والعلته لم يكن عليه ذلك المجموع
 انه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة والخارج عن جميع الممكنات لا يمكنه ان يكون
 واجبا لذاته ثبت انه ان لم يكن باق ابدى **اقول** في ابطال التسلسل موضع نظر
 وذلك ان ثبت لزوم جميع الامور الغير المتناهية موثرا لسبب احتياج المجموع الى الاحاد
 وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع موثرات لانها له من الاحاد واذا لم يكن
 كل واحد من تلك الاحاد علة لنفسه والعلته بلزم ان لا يكون علة بانفراد المجموع
 داخلية ولا يلزم من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه فلما تم مطلوبه في قوله
 واذا لم يكن عليه نفسه والعلته لم يكن عليه ذلك المجموع نظر لانه ان اراد انه لم يكن
 علته فانه كان صحيحا وان اراد به ان يكون جدا من علة لم يكن صحيحا لانا ان فرضنا
 مجموعا مولفا من واجب وممكن هو معلول لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن م
 علة لنفسه والعلته ومع ذلك يكون كل واحد منها جدا من علة المجموع ولا

والمزم ان يكون مجموع ما اراد
 علة بل الحق ذلك ولا يمكنه ان
 صر

لذلك المجهول عليه خارج عنه واما اثبات امتناع ما لانها به لزم الوجود بليل
الطريق كما قاله في الكلب الحكيم فلا يتم والدليل هو ان مقص من غير المتسامي
جملة متساوية وتوهم تطيق الباقى على المجموع قبل التصان وقال الابد من ان
يكون احدي الحليتين انص من الاخرى بعد متساوية فكون الحملتان يتر متساويتين
كما ترى انه وانما لا يتم مثل ما قلنا في الحوادث وتم مثل ما مر وهو ان يكون
من مدبر العالم الى ما لانها به لجملة من العلل غير متساوية متره كما موجود
ومن مدبر العالم معلوم منه الى ما لانها به لجملة من العلل غير متساوية متره كما
موجود والحملتان متساويتان في الخارج من غير احتياج الى توهم ومتساويان
في الجانب الذي يلي العالم ومن الواجب ان يكون جملة العلل زائدة على جملة العلل
بواحدة من العلل في الجانب الاخر الذي غير متساوية ويلزم من ذلك انقطاع المعلول
قبل انقطاع العلل المتصلي لتساويهما مع فرضها غير متساويتين وذلك خلاف ما ذن
كون العلل غير متساوية في التسلسل **قال** فان قيل لم لا يكونان اكثر متر
العالم مكرر الوجود لكن الوجود به اولى فلاجل هذه الاولوية يستغنى عن الموتر سئلنا
ان الوجود بالنسبة اليه كعدمه لكن لم قلت انه يستعمل في السبب بانه ان علل الحوادث
الى الموتر هو الحوادث لا الامكان فاذا كان ذلك المدبر قد علم تحتج الى الموتر
سئلنا انه لا بد من سبب فلم قلت ان الذور باطل قوله لان العلة قبل المعلول
فيلزم ان يكون كل واحد منها قبل نفسه قلت بلحج التسليم بان اوبان لانا

فرضه
يقال

اوبان لذات اوبعتن آخذ فان ادعتت الاول فهو باطل لانه لا معنى لكون الشيء
موترا في الغيب الا صدور الاثر عنه على ما تقدم فنقل صدور الاثر عنه لتجيب
ان يكون موترا واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بان اوبان وان عذبت
به التقدم بالذات فتقول تعني بالتقدم بالذات كونه موترا فيه او تعني به امرا
اخر فان عذبت به الموتريه كان قولك او كان كل واحد منها موترا في الآخذ
لكان كل واحد منها متقدما على الآخر الى ان لا نشي على نفسه وان عذبت به امرا
اخر فلا بد من بيان ما هي ذلك التقدم من اقامه الدلالة على ان العلة متقدمة
على المعلول بذلك المعنى ثم من اقامه الدلالة على ان الشيء مستحيل ان يكون متوقفا
على نفسه سئلنا فساد الدور فقلت ان التسلسل باطل قوله ذلك المجموع
منقر ال كلا واحد من كل الاحاد قلت لان اذ يتبع وصف تلك الاسباب والمسببات
بانه مجموع وكل لان هذه الالفاظ مشعور بالتسامي فلا يصح اطلاقها لا يوجد موت
التسامي وهو اول المسئلة سئلنا ان يصح وصفها بذلك كما تقول ان ذل ما ذكره
على فساد التسلسل فنهنا ما دل على صحته بانه هو ان هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها
من موثر والموتر فيها اما ان يكون محتملا او قديما فان كان محتملا فكلام فرك الكلام
في الاول فاما ان يتسلسل فيكون ذلك امرا فافصح التسلسل او انتهى الى تقدم
وذلك هو الوهم الثاني من التفسير المذكور فتقول ما يثر ذلك التقدم في ذلك
الحوادث اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف وجب

من قدم الموثر قدم هذه الحادث والا كان نسبة صدور الاش عن الموثر كنسبه
الصدور عنه فان لم يصر صدور عنه الى مرجح منفصل فقد يترجح الممكن
الاعتز بسبب وذلك بسد باب اثبات الضائع سبحانه تعالى وان اصر لم يكن الموثر
النام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح موثرا تاما هذا خلف واما ان يتوقف
على شرط فذلك الشرط ان كان قد ما عاد الاشكال وان كان محتملا فاما ان
متا زما لذلك الحادث او سابقا عليه فان كان متا زما فالكلام في حدثه كالكلام
في الاول وان كان شرط حدثه حادثا آخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدثه
ذلك الحادث حادثا سابقا عليه فنقول حال حدوث ذلك لسابق لم يكن القديم
موثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعندنا به صير موثرا فيه بالفعل فكل الموثر
حكم حادث فلا بد لها من موثر فان كان هو الحادث الذي هو معدم الآن لزم تعليل
الوجود بالعدم وهو صحيح وان كان هو الحادث الذي حدث به لزوم الدور ان
كان حادثا آخر لزم التسلسل فظهر انه لا بد من التزام التسلسل سلبا صححدم
على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين آخرين الاول انما هو ضابط
واجب الوجود كان وجوده امانا بغير مساويا لوجود تلك الممكنات واما الاصح
والعظم ان الثاني باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود معنويا واحدا وتواليا
ايضا باطل لان ذلك الوجود امانا يكون عارضا لما هيته ولا يكون فان كان اول
كان ذلك الوجود ملكا فله علة والعلة ان كانت هي تلك لما هيته كان المعدوم علة

لوجود وهو محال وان كان غيرهما كان واجبا لوجود منفردا في وجوده الى سبب
منفصل هذا خلف وان لم يكن ذكر الوجود عارضا فهو محال لانه على هذا التقدير
يكون تاما حقيقته مساويا للوجود الذي هو وصف عارض لما هيته تاما وكل
ما يقع على الاش صح على مثله فيلزم ان يصح على ما هيته كل ما يقع على وجوده فيلزم
وجوده ملكا ومحتملا وهو صحيح الثاني انه لو كان واجب الوجود لكان قدما
والمعقول من القديم هو الذي لا زمان له فرض هو موجود الا وقتا كان موجودا
بتسلسل ذلك فكل التبليغ فيلزم ان يتقدم على ما تقدم بيانه في باب القدم والمحادث
فيعلم من تقدم الله تعالى قدم الزمان وكل شيء لا يقال تقدم اليبس تعالى على العالم
تقدم زمانا مقدرا لان زمان محقق وبغيره ان الله تعالى تقدم على وجود العالم بما لو كان
هنا كزمانا على ذلك الزمان اول الالما نقول تقدم اليبس تعالى على العالم اذا كان
حاصلا في نفس الامر محققا وذلك التقدم الصحيح الا بواسطة الزمان استحالة
توزان الزمان مقدرا بل لا بد ان يكون محققا واجواب قوله لا يجوز ان يكون
جائزا لوجودهما كمن الوجود به اولى قلبا قد تقدم ابطاله قوله جار الوجود
على التام والى لكننا محتاج الى الموثر لو كان محتملا قلنا من ان علة الحاصلة هي كما
نقط قوله ما الذي يثبت تقدمه على العلول قلنا العقل لم يفرض للموثر
وجوده استحالة ان يحكم عليه بكونه موثرا في الغير وسراواتنا من التقدم هذا القول
قوله لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متساويا قلنا مرادنا من

الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها
قوله الموش في حدوث الحوادث اليومية اما القدم والمحدث قلنا قد يتنا
ان الموش هو الصانع القديم المحتان وان المحتان رتبه منه تصحح احد الجازر على
الارض لا المرتج قوله واجب الوجود اما ان يكون وجوده عين ماهيته او غيرها
قلنا بل غير ماهيته وقد تقدم الجواب عن ادلتهم على ان الوجود مشترك فيه
قوله يلزم من قدم الله تعالى ان يكون قلبه اذا جاز ان يكون تقدم بعض
اجزا الزمان على البعض الا بان فلم لا يجوز ان يكون تقدم ذات الله تعالى
العالم الابان **قال** قوله في معارضة دليل ابطال التسلسل بالثبات
صحته ان كانت الموشية في الحادث اللاحق موقوفه على عدم الحادث السابق
لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محتم وجوابه التصحيح ان يقال عدم الحادث السابق
مشروط به ثم ياتى الموش في الحادث اللاحق والعديقات بجواز ان يكون شرطها
كأمر ياتى وقوله في الجواب عن ذلك ان يتنا ان الموش هو الصانع القديم
المختار وان المحتان رتبه منه تصحح احد الجازر على الارض لا المرتج
فيه نظره فان لم ينس الى الآن كون الموش مختارا واما سببتيه فيما بعد فبما عليه
العالم فان شي حدث العالم على كونه مختارا لزم الدور وايضا ادعاء ان المحتان
يصح منه جميع احد المختار من المرتج غير مسلم فان المختار هو الذي كونه فعله
بتعاقب اثاره وداعيته لان يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداخي كمن في المرتج

وقول القدم ان الجامع مختار احد الفصير المتنا وينبغي ترجيح احد ما على الآخر
مردود فان غاية كلامهم ان الموش في امثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه
غير موجود في المحدث هو الذي لا يتزوج احد دواعيه على الباقية والغيره
موجود قطعا في كثير من المختار من ان الدائمة حاكمه بان المرتج من غير مرتج
يج واما المعارضة الدال لاثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود ان
كان مساويا لوجود الممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشي فان
من فهم الفرق من المعاني المتقاطعة والمعاني المتشككة عرف ان الوجود على الواجب
وعلى عينه لا يقع بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا ولا يلزم منه
ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان ندعي ان الوجود ليس مشترك
وقوله ان كانت على الوجود ماهية الوجود كان الوجود على الوجود فباطل لان
المهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو غير منهجه الذي ذكره
في سائر المواضع وابطله قهنا واما المعارضة الثانية بوجوب عدم الزمان وجوابه
بان تقدم الباري على العالم كتقدم بعض اجزا الزمان على البعض الآخر فقد سبق
كبار عليه والحق ان الباري تعالى ليس زمني والزمان من صفة عانة والمؤمن
لا كونه الزمان على الزمان كما مر في المكان والعقل كما هي عن اطلاق القدم
المكاني على الباري كذلك بان اطلاق القدم الزماني عليه بل معنى ان يقال
الباري تو قدما خارجا عن التسلسل وان كان الوجود عاجزا عن تو قومه

مسئلة صانع العالم موجود خلافا لما للاحدة لنا القول ان موجودا كان معدوما و
 المعدوم نفي محض لا خصوصية فيه والاعتيان فلا يطرح للاعتيان فيقبل الام انه
 لا واسطة وبيان ما تقدم في مسئلة الحال سلما الملازمة لكن لم قلت انه لا يجوز
 ان يكون معدوما قوله لان العدم لا امتياز فيه قلت لا نسلم فان عدم السواد في الحبل
 يصح حلول البياض فيه وعدم الحركة الاصح وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم المعارف
 وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض معتز في دلالة المجهول الصدق وسائر
 العوائق ليس كذلك سلما صحة ما ذكرتموه لكنه معارض بما انه لو كان موجودا
 كان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثله للملك
 مطلقا تكون مكنيا مطلقا وان خالفه كانت حقيقة مركبة وكل مركب فهو مقسوم
 الى غير وكل مقسوم الى غير يمكن فالواجب يمكن هذا خلف الجواب ايضا ان في
 الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدم قوله المعارضات متفرقة قلت
 لو كان ذلك في ان يكون خالفا لغيره ان يكون الانسان المتكلم معدوما وان كان الصفات
 القائمة به موجودة وقد كثر السفسطة واما المعارضه فجوهرها ان لا تستلزم
 كون الوجود وصفا مشتركا في الوجودات كل ما ذكره في هذه المسئلة
 خبط حمله على ذلك عدم فهمه بكلام الملاحظه في هذه المسئلة وهو انتم قالوا اميد الفكر
 موجود واحد لا يعني ان الوحدة التي تعادل الكثرة لاحديه والوجود الذي تعادل
 العدم صح عليه فانه مبدا لجميع المتعالمات ومبدع جميع ما سواه فهو الوجود

من حيث كونه سببا للواحد والكثير وسببا للوجود والعدم والمضور والآراء
 وقد لا يتضح الحكم عليه ايضا با لوجوب فان الوجود الامكان والاتساع
 على كونه ولا يصل العقل الى تعقله فان سبب العقل فخالق ما خلفه العقل فاذا
 ليس هو موجود ولا معدوم والواحد لا الكثير والواحد لا لا يوجد واجب
 لعنون ذلك المتعالمات بل هو موجود من حيث هو مبدع الوجود وقتا بل ليس
 هو مبدع قبا بله ما ليس مبدع بل مبدع كل مبدع والامدع وبالفوا في هذا الترتيب
 وفي الترتيب عن هذا الترتيب والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان
 كان كلاهما من جنس الصفات لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف
 واعترض عليه القسم الثاني في الصفات وهي ما سلبية او شئونه
 القول في السلوب مسئلة ما هي الله تع في انه سائر الماهيات بغيرها خلافا
 لا هي صائمه فانه قال ذاته تع تساوية لسائر الذات في الذاتية وانما خالفها بحال وجوب
 احوال الاربعة هي الجبه والعالمية والقادريه والموجوديه وخلافا لا في سببها
 فانه نعم ان ماهيته نفس الوجود والوجود مسمى مشترك فيه من كل الوجودات ونعم
 انه انما امتياز عن الماهيات عند سلبه وهو ان وجوده غير عارض لشي من الماهيات
 وسائر الوجودات عارضة لنا ان مخالفته لعينه لو كانت تصف حصلت المساواة
 في الذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها ان لم يكن لا مبدع
 كانه الجانز غيبا عن السبب وهو جوهر او امر فيلزم التسلسل

من حيث كونه سببا للواحد والكثير وسببا للوجود والعدم والمضور والآراء
 وقد لا يتضح الحكم عليه ايضا با لوجوب فان الوجود الامكان والاتساع
 على كونه ولا يصل العقل الى تعقله فان سبب العقل فخالق ما خلفه العقل فاذا
 ليس هو موجود ولا معدوم والواحد لا الكثير والواحد لا لا يوجد واجب
 لعنون ذلك المتعالمات بل هو موجود من حيث هو مبدع الوجود وقتا بل ليس
 هو مبدع قبا بله ما ليس مبدع بل مبدع كل مبدع والامدع وبالفوا في هذا الترتيب
 وفي الترتيب عن هذا الترتيب والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان
 كان كلاهما من جنس الصفات لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف
 واعترض عليه القسم الثاني في الصفات وهي ما سلبية او شئونه
 القول في السلوب مسئلة ما هي الله تع في انه سائر الماهيات بغيرها خلافا
 لا هي صائمه فانه قال ذاته تع تساوية لسائر الذات في الذاتية وانما خالفها بحال وجوب
 احوال الاربعة هي الجبه والعالمية والقادريه والموجوديه وخلافا لا في سببها
 فانه نعم ان ماهيته نفس الوجود والوجود مسمى مشترك فيه من كل الوجودات ونعم
 انه انما امتياز عن الماهيات عند سلبه وهو ان وجوده غير عارض لشي من الماهيات
 وسائر الوجودات عارضة لنا ان مخالفته لعينه لو كانت تصف حصلت المساواة
 في الذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها ان لم يكن لا مبدع
 كانه الجانز غيبا عن السبب وهو جوهر او امر فيلزم التسلسل

الماضيات

اكثر المعترلة ذهبوا الى ان جميع الذوات متساوية في الذاتية لان المهتم من الوجود
 عندهم هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والصفة التي تقتضي اوجها شيئا لها الله تعالى
 دون غيره وهي الصفة الالهية واما ابو علي بن سينا قال ما هي الصفة التي تقتضي
 الوجود مفردة بلا عرضة لما هيته وما هيته المكنات معروضات للوجود وهي
 متخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذا لا يكون بين ماهيته الله تعالى ومن سائر المكنات
 متساوية بوجه البتة انما يكون المثار كالمش ما هيته الله ووجوه المكنات
 لكنه يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو ماهيته
 التي لا ولا لعين بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الموجودات
 بالشكل وليس هو وجوه الوجود واما انتم التسلسل في حجة فيمكن ان يرفع
 بان يقال الصفات المختلفة تقتضي طراها على الذوات المتساوية انفسها فانه
 من حواجز اشتراك العلة المختلفة في معلولها وايضا اذا جاز نقل الحواجز
 المتساوية من غير ترتيبها فلا جاز تعلق الصفة بعرض الذوات المتساوية غير
 متفرقة **قال** مسئلة ما هيته غير مركبة لانها لو تركبت لفرقت الى كل واحد
 من اجزائها فكانت الماهية ممكنة على ما تقدم **اقول** الماهية الحرة عن
 الوجود والعدم كيف يعقل امكانها فان لا يمكن نسبة بين الماهية والوجود
 وايضا الماهية الموجودة ملتزمة من الماهية والوجود فهي اول بالامكان
 لا سيما الوجود حاصل عنها فهو ممكن وهو احد اجزا الجمع وهذا يلزم على من يجهل

قال مسئلة ان يقال ليس مختصرا خلافا للخصم بل ان كان مختصرا لكان مثلا لسان
 الاجسام فيلزم اما حدوثه او قدمها وهذه الدلالة متمسكة على تماثل الاجسام وقد تقدم
 القول فيه وربما احتجوا به من وجد آخر وهو انه تعالى لو كان مختصرا لكان مساويا
 لسائر المختبرات في اصل الاختيار فان لم يخالفها من وجد اخر لزم التماثل مطلقا
 فيلزم اما حدوثه او قدمها وان خالفها من وجد لزم وقوع التركيب في ذاتها ويكون ان
 يقال لم لا يجوز ان يكون ماهيته مخالفا لما هيته سائر الاجسام وان كانت مساوية لها في
 الحصول في الحيز فان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد وهو
 ان يقال لو كان مختصرا لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول مقتضى الترتيب
 وهو موجود والثاني باطل على القول من اجوه الفرد وعلى القول بالاشياء فيمكن ان يكون
 الله تعالى احد الاشياء التي الله عن ذلك ولو اريد ان يستدل مقتضى الاختصاص بان
 كل جسم مركب والعالمية الحاصلة لاحد الجوز من غير الحاصلة الجوز فكل واحد من تلك
 الاجزاء يكون عالما قارعا على الاستقلال فيفيض الى كثير من الالهة وهو حال وجود المتعدد
 بل ان الانسان الواحد ليس جيا عالما قارعا واحدا بل جيا عالما قارعا **اقول**
 لو كان مختصرا لم يكن منفكاً عن الاكوار من ضرورية فيلزم حدوثه لما مر سوا كان مما تلا
 العين من الاجسام او مخالفة وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجد لزم وقوع
 الترتيب ليس بصحيح مطلقا بل الصحيح ان ان خالفها بوجد داخل في ماهيته و
 لو لم يكن التماثل مطلقا اما التماثل المطلق مقتضى لزم كمن الخالفه بعارض وفيه لا يلزم الترتيب

ح

واما قوله لو كان منتزعا كان مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا والافعال
 لا تقسم فلا يلزم تركبها الا اذا صح الاستدلال بالانقسام على اشياء البيوت والصوت
 وهو لا يتولى بذلك الاستدلال الا غير مبني على لزوم الجزم بان يوصف بما وصفه
 الكفر وذلك مما لم يرد عليه احد بخلاف عكسه **قال** مسله ذاته لا يتحد بغيره
 لانه حال الاتحاد ان قضا موجودين فيهما اشان لا واحد وان صار معدومين فلم يتحد
 بل حدث ما لم ير وان علم احدهما وقع الآخر فلم يتحد الا ان المعدوم لا يتحد بالموجود
اقول قال بالاتحاد من القدر في فريوس وهو قال اذا عقل احد اقل شيا يتحد
 بذلك المعقول اذا عقل الاشياء يتحد باللعقل الفاعل بقا وهو مع العقول الفاعل
 واحدا وايضا قال في النصارى به غير فالواحد في الالهيتم الثلثة الاب والابن والروح
 القدس واتحد باسم المسيح باللاهوت وايضا قال بعض المصنفين من المسلمين حيث
 قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتهى بعينه وصار الموجود هو الله وحده وتقولون
 لعقل المرتبة الفناء في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارات عن غير المعلوم من الاتحاد
 فلا معنى لغيره قال عليها لا بعد تحققها وان كان المراد منها ما بينهم من لفظ الاتحاد
 فا الكلام عليه ما قاله المصنف **قال** مسله ان الله لا يتحد بشي وبشيء احيانا
 باذنه لوحد في شئ خلقه اذ مع وجوده ان يتحد ومع جواز ان يتحد الاول باطل ويجوز
 الاول ان يلزم احتياجه الى ذلك العبد وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكن
 لذاته هذا حلق الشان ان غير الله تعالى الجسم او العرض فيلزم من وجوب حلوله في العيز

اذ حدثه او قدم الجسم والعرض ومما يحلان والشان ايضا باطل لانه
 اذ لم يحل حوله في المحل كان عنيا عن المحل والعنى عن المحل يستحيل
 ان يتحد في المحل وهذا الدليل ضعيف فانه يقال لم لا يجوز ان يقال
 انه لذاته واجب لنفسه صفة وهي الحايثية في ذلك المحل ولا يلزم من كونه
 موجبا للملك الصفة احتياجه اليها الا ترى ان محب تصادف يكون عالما قاهرا
 وان لم يلزم احتياجه الى شئ منها فلذا آهنا قوله شامنا غيره اما الجسم والعرض قلنا
 لا سلم فاعلم ما اقمتم دليلا فاطعا على ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الله واجب لذاته
 عقلا او نفسا ثم ان لذاته اتصت بصيرته ذاته حاله في ذلك المحل سلمنا ان
 كنهه لا يجوز ان يقال انه لا يجب حله في المحل مطلقا كقوله ذاته تنص
 الحول في المحل عند حدوث المحل وهذا لا نقول ان كونه عالما بوجه
 العالم واجب كقوله بشرط وجوده العالم فلا يجرم لم يحصل هذا العالم قبل وجوده
 العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يحصل في المحل مع جواز ان لا يحصل قوله العنى
 عن المحل لا يحل قلب هذا مجرود الدعوى فان الدليل المعتمد في ابطال الحول
 ان المعقول من الحول هو حصول العرض في العيز يتبع حصول محله فلهذا
 انما لعقله حق من يتبع عليه الحصول في العيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى لا
 كان الحول عليه محال **اقول** ذهب بعض الصلح الى طول الله تعالى في المسيح
 وبعض المصنفين الى حله في الفانتر الواصلية والعقول من الحول عند الجمهور

قوله لو وصف ذلك لكان منتزعا
 قوله لو وصف ذلك لكان منتزعا

قيام موجود موجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى
مجال على واجبا لوجوده بذاته والحلول بهذا المعنى مجال على واليه فان قيل
غير ذلك فلا كلام في الوجود بمفهومه وقولهم غير الله اما الجسم او العرض ممنوع
كما ذكرنا فقولهم العن من المحل لستحيل ان يحل في المحل فيصح على ما افترقا
الحلول با على معنى غير ذلك في غير معلوم وقوله المقتول من الحلول هو
حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فله مقتضى ان يكون طول العوارة
في المادة غير مقتول وحلول الاغراض الفعالية في النفوس غير مقتول ولو كان
الامر كما هو كفى ذلك في نفي جميعها ولما اشتغل المظنون غير ذلك في اقامة الابدان
على نفيها بل انصرفوا على القول بان ذلك غير مقتول والحق ان حلول الشيء المقصود
الا اذا كان الحيز بحيث لا يتغير الا متوسط المحل ولا يمكن ان يتغير واجبا لوجوده
بعينه فان طول في غير هذا الوجود مجال **قال** مشكلا انه في بعض
من اجسام حلا فلكل ايمه لئلا ليس يتغير ولا صانع المتغيره كان كذلك
لمن في جهة اصلا وذلك معلوم بالضرورة وان مكانه ان ساوي ساوي لا يمكن
كان اختصاصه بدون ساير الامكنة يستدعي تخصصا وكل ما كان فعلا تفاعل في
منوحدت فكونه في المكان محدث حثف وان خالف ساير الامكنة كان ذلك
موجود لان الاختلاف في النوع المحض مجال وذلك لوجوده ان لم يكن مشارا اليه
فلم يكن العن في المكان وان كان مشارا اليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسمنا فاذا

اذن

فرضا انه موجودا فانه كان البس في حاله في الجسم وهو موجود وان كان بالعرض
كان ذلك عرضا حاله في الجسم والبار في تلكا كان حاله في حال
في الجسم فكان حاله في الجسم هذا خلف **اقول** جميع المجسمات اتفقوا على ان
في جهة واحباب الى عباده ان الكلام اختلفوا فقال جمهور الصيغ ان في جمهور
العرش لانها لها البعد منه ومن العرش ايضا غير مشاه وقال اصحاب العدم مشاه
وكلمة نقوا عنه من اجسامه واشبهوا له تحت الذي هو مكان غيره وباقى اصحاب
جمهور الصيغ قالوا يكون على العرش كما قال ساير المجسمات وبعضهم قالوا يكون على عروشه
وقالوا المجسمه وذوها به واستدلال المصنف من التخصيص على نفي الجرمه اعاده الى العرش
والاختصاص لمكان هو فيه ان كان باختياره لا مقتضى مدارا يداخصه كما قالوا
في احتياجه احد المتكاتبين من غير متفرج المكان ان لم يكن وجوده با كان كونه في
اذا لا غير مشكلا على تقدير امكان تختياره ومكانه لمكانه لا مقتضى كونه في
موجودا فان العنقيات تخالف بحسب مخالف ما ينسب اليه وان كان المكان
غير مشارا اليه لم يجب من ذلك كون المتكاتبين غير المشارة اليه فانه من الجان ان
يعبر عند العنقيات واليهما لا يتقال في الصوره والبيول والاشكال الذي اورد
على المكان على تقدير كونه مشارا اليه با انه ان يكون جسمنا او عوارة ليس بحقق هذا الموضوع
بل هو وارو على امكنة جميع الاجسام ومنها اسم آخر وهو ان يكون حلا لولا الجسم وتقدر فيه
ما كان معنى ان يتقال فيه والمعتدتهما ان المكان في الجهد قابل للتقسيم والاشكال وعزمت

من الوجود وكل ذلك محال في حق واحد الوجود تم تبيين الظاهر المقصود
 للجسم والجزئية لا يكون معاوضة لادلة التقطيع التي لا تقبل لنا وبين وهاهنا ان نقول
 عليها الى الله تعالى هو من دعوى السلف وتقول من اوجب توقف على قوله وما يعلم تأويله
 الا الله وانما ان مشغلتا ويلها على الفصل على هو عليه الكثير المسطير في كتابه وما
 مستغصا من المطولات الذي ذكره عام في المواضع الغرضه عقلا ونقله في ذلك
 كما ذكر مسد لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا لما اريدنا
 لوضوح اتصافها بها فكانت تلك الصحة من لوازم ما هيته فيلحق حصول تلك الصحة اذ لا
 لكن ذلك محال لان صحة اتصافها بها اذ لا توقف على صحة وجودها اذ لا ولا يمكن
 لان الازمان عبارة عن اولاد والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال فان قيل
 هذا يشكرك ان العالم جازم الوجود لذاته ولما يبين حوازم وجوده اذ لا فكذلك اجابتم نقول
 صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يانم من ثبوت
 احدهما بثبوت الاخر فانما نقول بصحة اتصاف الذات اذ لا تلك الصفة على غير ان هذه
 الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلا لها وهذا لا يستدعي كون الصفة
 في نفسها صحيحة ثم نقول ما ذكرتم وان دل على قولك فغضا يميل على قولك من وجوده لا
 وهو ان العالم محدث فالله تعالى لم يكن فاعلا للعالم لان الفاعل والفاعل محال في حصار
 فاعلا له والفاعل صفة بثبوتها فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى
 وهو ان الله تعالى لم يكن عالما في الاول بان العالم موجود فان ذلك جعل وهو على الله تعالى

بم ثم صار عند وجود العالم عالما به وجوده الثالث وهو انه تعالى لم يكن في الاول
 رأيا لوجود العالم والاسماعا لوجود الاصوات لان وجوده موجود مع انه ليس
 له وجوده قطا فقول الله تعالى ثم غفل وجود العالم والاصوات صار رائنا وسماعا
 السر به وهو انه تعالى لا يكون ان يجيب في الاول بقوله انما ارسلنا اذ ذلك اخبار
 عن امر مضمون وذلك في الاول كذب وعلى الله تعالى ثم صار بعد ارسال نوع علم
 بجزا عن ذلك الخاص وهو انه تعالى لم يكن يعلم في الاول في ذلك وعبرنا بقوله انما
 الصلوة وآتوا الزكوة لان خطاب العموم على سبيل الانزاع منه وهو على الحكيم
 غير جائز ثم صار ملكا للكطفية عند حدوثهم وحدوث الشرائط الجارية صحة
 العالم بغير وارادة لان العالم قبل حدوثه كان نفيها خصوصا لما يمكن الحكم عليه بالاهلية
 والابالامتناع قوله صحة الاتصاف بالصفة غير صحة وجود الصفة قلنا انما
 قد كثر الصحة الاول متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف متوقفة على
 تحققه وتحققه متوقفة على صحة وجوده اما المعارضات فالاصطفاها ثم ولقد
 وهو ان المعارضات الصفات الى الاشياء لانفس الصفات وتقدم الثاني فيما
 تقدم ان الاضافة لا وجود لها في الخارج صحة الاتصاف ايضا
 عن غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الاول فلا يلزم من صحة اتصافه
 بها حصولها في الاول ولا في غير الاول نعمه وايضا لو كانت صفة الاتصاف موجودة
 لا يمكن ثبوتها حادثه فان الاضافات يجوز حدوثها ولم يتم صحة على كونها اذنية

فان

في وجه وجود العجز والبرهان في وجه
الاجتماع بين الوجود والعدم
في وجه الصفات

وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف متوقف على صحة وجوده ليس متى الصحة
حدوث المعدور من القادر متوقف على وجود المعدور والاعتراض وجوده مطلقا
بل متوقف على صحة وجوده مقدور لذاته فان امتنع وجوده مقدور لعاقب او
فوات مشروط ايضا ذلك في صحة الصدور منه وقوله صحة العالم غير وارده لان
العالم قبل حدوثه كان فينا محضا فلا يمكن الحكم بالصحة عليه غير صحيح لان الخلق
كان في الازل بحيث يعجز صدور اثر منه فيما لا يزال وليس المراد بصحة العالم في
الازل الا صحه صدور ذلك الاثر فيما لا يزال واما المعارضة في وجهها ما ذكره و
الاضافات يمكن ان مغيرة وتكثر سبب غير ما اليد الاضافة وتكثر واعلم ان المعتد
في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه في امتناع اتفاله في ذاته
مسئلة اتفق الكل على استحالة العلم على الله اما الذات العقلية فقد
اثبتها الفلاسفة والباقيون نكرونها لئلا ان اللذ واللام من توابع اعتدال المزاج
وتساوي وذلك لا يعقل الا في الجسم وموضوعه فيقال حينئذ اعتدال المزاج وحسب
الذات لكن لا يلزم من اتفان السبب الواحد اتفان السبب والمعتد ان تلك الذات ان كانت
قديمة وهي داعية الفعل المتعدد به وجب ان يكون موجزا للمتعدد به قبل ان اوجده لان
الداعي الى ايجاد قبل ذلك مرجح ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاد محم وان كان متصفا
كان محل الخواص تاملت الفلاسفة هذه الدلالة لا يبطل الالم واما الذات فيقول
انها قد خلقت اثر كذا في ان علمه بكذا المطلق موجب للذات والدلالة التي ذكرتها

سجبا

لذاتها

ما ذكرناه وتقرير ان كل من تصور في نفسه كالافرج ومن تصور في نفسه نقصانا
الم قبله فاذا كان كالمعظم الكالات وعلمه بكذا اجل العلوم لم يكون
ان يستلزم ذلك اعظم الذات والحواس باطل باجماع الامة ولا اله الا الله
الذات واللام اللذان من توابع المزاج فلا شك في استقامتهما عليه مع وقوله ان كانت
الذات قديمة وجب ان يوجد للمتعدد قبل ان اوجد لتقدم داعي الازدواج لان تقدم
على داعي الاجداد انما يتوخا اذا كان المتعدد بمن فعله وعلى تقدير صحة كون داعي الاجداد
متقدما متفارا لداعي الازدواج وكان داعي الاجداد ايضا قديما لكنه غير كاف في ايجاد
الاجداد وجود المتعدد بما اذا كان داعي الازدواج داعي الاجداد بعينه لم يلزم ان يخلق المتعدد
وقوله هذه الدلالة لا يبطل الالم يعني ان ليس اليد داعي فلا يلزم هذا الخلف وقوله
الفلاسفة يقولون علمه بكذا له موجب الذات ليس صحيح لان ذلك يقتضي ان يكون علمه على
الذات واداءه قائلها وهم لا يقولون بذلك بل يقولون الذات في حقه مع موافقه علمه بكذا
وغيره والفرق واللام اللذين يوجبهما العلم بالكل والاعتقاد في حقه ليس بغيره
لان من يحسن الاعتقاد والتسلك باجماع الامة بغيره في علم اطلاق لفظي الذات واللام
عليه مع ان كل صفة لا يتاخر عنها الاولى الشرعية الا وصفه مع به الامل المعنى الذي ادعاه
الفلاسفة فالاجماع حاصل ونعم الالم عنه في الاحتجاج الى بيان ان الالم ادراك صاف
ولا شاف في لم يتق مسله اتفق الكل على انه غير موصوف بالالوان والطعوم
والروائح والمحتمل الاجماع والاصحاب في الوجود حيث تحتها انواع وليس بعضها بالنسبة

قالوا معا فوي صور ك
مدرك باجماع اجزا
نفس ذاته حال

الى بعض صفة كال ويا لشبهه الى بعض صفة نقصان وايضا الفاعلية لا توقع على كسوف
 شي منها واذا كانت كذلك لم يكن الحكيم شيئا لبعض اولي من الباقي فوجب ان لا يشت
 شي منها والفاصل بين قول ارسطو ان ليس البعض اولي من البعض في نفس الامر ان
 وذهنك والاول لا بد منه من الدلالة فيم لا يكون ان يكون ما هيذاته تستلزم تواجبه
 من غير ان يعرف بليتة ذلك الاستسلام والثاني مسلم لكن لا يلزم الا علم علمنا ذلك المميز
 فاما عده في نفسه فلا **النسك بالاجماع في التعليقات** كونه عند الضرورة
 في هذا الموضع اذ في الاجوز ان يكون محلا للاعراض الامتساح انفعال ذاته
 القول في الصفات الثبوتية مسئلة انتم قارن ظلالا للفلاسفة لانه يشق انفعال
 العلم الى الموشر فذلك الموشرا ان تعال صدور الاثر عن امتساح ان لا بعد صدور
 مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تاثيره في وجود العالم ان لم توقع على شرط
 لزم من تقدمه قدم العالم وقد اختلف وان توقع على شرط فذلك الشرط اما كونه
 قد عاود الالام وان كان محتملا كان الكلام في حذوئه كالقلم في الاول ويزم التسلسل
 اما هو وهو اول ال اول فيتم منه حواشي الاول لها وهو صحيح وما يقبل هذا القسم
 تمت الثاني ولا معنى للقار اذ ذلك قد بينا من قبل ان ثبات القار فيتم
 على حدوث العالم وابطال حواشي الاول لها ولهذا بنا عليه ما هممت واعلم ان القار
 هو الذي يقع ان يصدر عنه الفعل ولا لا يصدر وهذه الصفة هي القدرة وانما يتحقق
 احد الطرفين على الاخر باقتضاها وجود الازالة او عدمها الى القدرة والازالة هو يمكن

والفلاسفة لا ينفردون في ذلك
 انما الخلاف في ان الفعل
 مع اجتماع القدرة هو

مقالة

مقارنه حصولهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى ان يمكن ان يكون
 حصول اجتماعهما وتوابعهما باليه العلم والقدرة وكون الازالة خلقا خاصا حكوا
 تقدم العالم والمكون ذهبوا الى امتساح حصول الفعل معها بل قالوا الفعل انما
 يحصل بعد اجتماعهما وكذلك قالوا بوجود حدوثه لان الداعي الذي هو الازالة حادثة
 لا يدعوا الى معدوم والعلم به بدية **قال** فاز قيل لم لا يجوز ان يكون الموشر حيا
 قوله يلزم تقدمه قدم العالم قلت العالم اما ان يكون صحيح الوجود في الازل او لا
 فان كان الاول لم يكن تقدم العالم كما لا يخفى بقرينة وان كان الثاني كان ليعتد وجوده
 بداية واذا كان كذلك لم يلزم من تقدم الموشر قدم العالم لان صدور الاثر عن الموشر
 كما عبر عنه وجود الموشر بعينه كما ان الاثر الذي يورثه مقرر هو ان القار مشك
 هو الذي يقع منه الابدان والله تعالى قادر اني الازل ولم يلزم من ازاله قهر الله تعالى
 صحة الابدان ازا فلما لم يلزم من القدر الازالية حصول الصحة في الازل فيم لا يجوز ان
 لا يلزم فيم لا يجوز ان لا يلزم من وجود الموشر وجود العالم في الازل سلنا انتم توقع
 تاثيره في العالم على شرط لزم من تقدمه قدم العالم فيم لا يكون ان يقال تاثيره في وجود
 العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدث ذلك الشرط على شرط آخر لا العقل
 والظلم فيه رجع الى مسئلة حواشي الاول لها سلنا ان لا بد من القار كونها قلت
 انه واجب الوجود ولم لا يكون ان يقال واجب الوجود اقتضى لذاته موجودا قديما ليس
 بحس ولا جسماني وذلك معلول كان قار وهو الذي خلق العالم سلنا ان ما في قوله يلزم
 على القار لكونه معارض بتوابعه من الكلام الاول ان من مقتضى القادر على الوجدان

تلقون حجويانه من وجود الاول ان المصدر ان استجمع جميع ما لا بد منه في المصدرية
سلبا كان او اجابا امتنع الترك وان اختلفت قد من القيد المعتبر امتنع الفعل الا اذا
قبل الشيء الواحد مصدر الفعلين والترك افرى من غير تفصيل البنية في الحايه كذا
كمنزحيا لاحد في المنزح على الاخر غير مرتج وموتج وايضا المصدر على هذا التقيد
انفاية لان فيض الاثر من المصدر ان توقف على انصاف تصديديا اليه لم يخلو
او المصدر انما لم يتوقف عليه كالصدور الاثر عن ذلك المصدر في زمانه ينعين
تخرجه في الاتفاق ويكون مقتضى كونه اطلاق المصدر لانه في وقت واجاله انه في
آخر فيسند باب ثبات المصدر ثبت ان المكتبة من الفعل والترك غير معتبر في جفء القادر
ومما لا يرد ان في حيز المعتزله ان الاحلال بالمقايير والعرض يتصل بها او الحايه الخايز
على القديم وسلفه المنع منع فالاحلال بها امتنع تصدوره ما عند واجب من بغيره اهل السنة
ان ارادة الله وقدرته متعلقان بايجاد اشياء معينة والتغير على صفاته تمنع تغير الموثقة
واجبه ونفسها تمتع وامكان التردد مردود ومن مذهب الظاهر ان امتنع عالم في الارزاق
ان الجزويات وجودها لا يوجد وامتناع تغير العلم استلزم امتناع تغير المعلوم والقدره
على المتغيره متغيره فالمكتبة من الطرفين غير معتبر على جميع المقالات الشا في المكتبة من الطرفين
اما ان ثبت حصول احد ما او قبل ذلك في الاول باطل ان حصول احدهما ذلك الحاصل
واجب وتقيضه وامكان التفرقة من الواجب الحجج والشا في ذلك ان شرط الحصول
في استنباط حصول الاستيعاب المتعلق بالحاصل والموقوف على الحجج مخصوصه

يقدم

يقدم في الاستيعاب تمتع في الحال والتمتع لا يمكن الثالث قولنا القادر يجب ان يكون متقدما
بين الفعل والترك انما تمتع لو كان الفعل والترك متدين لكن المتك يجب ان يكون مقدورا
لان الترك مستلزم والعدم مني شخص ولا فرق من قولنا لم يلمس موثرا وبين قولنا اثبتنا اثرا
عديا والان قولنا ما اوجد معناه انه من على العدم الاصل فاذا كان العدم الحايه
ما كان استحال اساده ان القادر ان يتحصل الحاصل حج ثبت ان الترك غير مقدور
واذا كان كذلك استحال ان يقال القادر هو الذي يكون متقدما بين الفعل والترك
فان قلت الترك هو فعل الضد فاقدر متقدما من فعل الشيء وفعل ضد قلت
فيلزم ان اخلوا القادر من فعل احد الضدين فيترك ما تقدم العالم او قدم ضده
وان لم يتول به النوع الشا في ثلثان القادر في الجملة معقول لكن تقدير اشياء يمتنع
لوجوده الاول موافقه لو كان قادرا كان قادرا انما ان لم يمتنع اربها ولا يمكن ولا ولا
لان العلم من التاثير يستدعي صحة الاثر لكن لا صحة في الاثر لان الارزاق عبارة
عن نفي الاول والحادث ما يمكن مسبوقا بالاول واجمع منهما حج والشا في ان تارة
انما يمكن ارضيه كانت حادثة واقتراب الموثرة فان كان الموثرة محتملا والحدث
لا يمكن وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا فان قلت انه في الارزاق كونه الاجاد
فيما لا يزال وحاصله ان امتناع الاثر عند قيام المعصية قد يكون حصول المانع قلته المانع
ان كان يمكن الاثر لا ينفرد في تناعه ويقتضيه الفعل الاثر حقه وان كان تمتع الزوال الدائم
وجبان كمنه كذلك ابدأ اذ لو كان ان تغلب الحاز ان يقال العالم كان تمتعا لانه ثم تغلب

واجب الشئ في ان مقدور القادر لا بد وان تمديد عن غيره لان اقدار القادر عليه نسبة
 بين القادر وسنه وما لم يتميز المنسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه بكل النسبة
 دون غيره ولا ان تمكن القادر من الجمع من الحركه والسواد بدلا عن الجمع من السواد والساكن
 يستدعي امتياز احدهما عن الاخر ولا ان كونه قادرا على الجاد الحركه بدلا عن السكون
 وبالعكس يستدعي امتياز كل واحد منهما عن الاخر فان التردد في المشي توقفت على
 مغايرتها فثبت انه لا بد من التميز وكل مقترباته فاذا خلق العزيمه توقفت على
 ثبوته في نفسه فهو كان ثبوته لاجل القدرة بل هو الدور والام ثبات الثابت وذلك في
 فان قلت شرط التعلق بحقق الماهية والحاصل من التعلق هو الوجود فلو لم يكن
 مستقر قبل التعلق لم يكن مقدور ان اثبات الثابت في التعلق هو الذي يرتبط
 ومما هو الوجود او موصوفه الذات بالوجود لكن ذلك في الامتياز ان المتعلق بميزة
 والمختير ثابت فافترس بالثابت فثبت ثبوتها في الثالث لو كان قاررا من
 الاثر الى الابد ثم اذا وجد لم يتقدورا الاستحالة اجمالا لوجوده فذلك التعلق
 القديم قد فني وعدم القدم في الرابع اذا قلت القادر عليه ان يوجد في الجود ليست
 عبارة عن نفس الاثر اما اول افلاق الموجديه صفة للوجود والاثر قد يكون صفة له فان
 العلم ليس صفة لله تعالى وانما ثباته اذا اخلت الاثر اجمالا ووجد بالقدرة لان القادر
 اوجد له كان المهتم فقولنا اوجد نفس وجود الاثر لثباته قلت انما وجد الاثر لانه
 وجد الاثر ما من حصل ان وجد الاثر نفسه وذلك محال فعمله لئلا الموجديه صفة للوجود

فهو ان كانت ملكه الوجود واقعة بالفاعل المختار عا د القسيم فيه وان كانت واجبة
 وجب وجود الاثر لان الموجودية بدون وجود الاثر ليست محال عقلا فثبت ان الموش
 لا يعقل الا عقل سبيل الاجبار كما يجب قوله انما لم يوجد العالم في الاثر لاستحالة وجوده
 از لا قلت وتوقع العالم بالقدرة والاعتقاد في الاثر في اما استناده الى العلة
 الموجبة غير في فلم يخرج هذا ما نعا عن صدور عن العلة القديمة في الاثر سلمنا
 كونه محالا في الاثر لكن لو وجد قبل ان وجد بعد ان يوم لم يصدر بسبب كل انبثا
 وكان بحيث لا يوجد لان العلة قائمة والمانع المذكور مفقود وما هو حادث الاثر
 لما فقد تقدم ابطاها واما الواسطة فقد اجمع المعلقون على ابطالها اما المعارضة لاول
 فجوابها انما لم يكون ان يكون الموش المسبوع لجميع جهات الموشة تارة يكون مصدرا للاثر
 وتارة لا يكون ونحن قد بينا ان المختار هو الذي يملكه الترجيح المرجح واما الثانية فجوابها
 ان المعلق ثبات النسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود قوله لا يخرج له في الحال على
 الشيء الذي يوجد في المستقبل قلت ان سلم فلم لا يجوز ان يقال حصل في الحال الكبر من
 الجاهل في المستقبل فبها اثباته فجوابها ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه
 ما يكون في نفسه ملكا والنقل انما يصح في الاثر ان لا يجرم كان الله تعالى قاررا في الاثر
 على الكونية الاثر والاربعه فجوابها ان النسبة التي اذ عتيموها ونتم عليها
 الامتنان ممنوعة فليس في الوجود الا القدرة والمقدور اما الجملة فجوابها ان الموجديه اضافة لوجوده فان
 الموجديه اضافة الذات الى الاثر والاضافات لوجوده فان الاعيان اقوال الساكنة فجوابها ان صح

فلم يصلح

الاعيان فلا يلزم عدم القدم و
 الساكنة فجوابها ان صح

تلخيص الاعتراض الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاحتيار فان الاثر موجود القدر
 والداعي لو كان متمتعاً بامتناع دعوة الداعي الى الوجود لكان مع الموتر الموصوف
 متمتعاً بامتناع تحصيل الحاصل فاذا ان الحدوث غير ان الاحتيار بل لا وجه له
 يقع مع الاحتيار وجهان يقع مع الموجب فان امتناع كنه الفعل ان لا يدار معهما
 على السواء وجوابه مقارنة الاثر للموتر الموجب واجتياز سبب التمسك بالحاصل بل هو
 حصول مجملين مع حصوله اقر وخلفه لا يمكن الاستيعاب فوقف على شرط غير متعارف
 له والشروط غير المتعارف فعدم مقارنته له كنه سبب شرط آخر ويلزم حلاش الاول
 لها والحاصل ان الموتر ان كان موجبا كان العالم قديما او محدثا موقفا على حوادث
 لا اول لها ولما بيننا امتناع كونه قديما وامتناع وجوده الاول لها امتنع كونه موجبا في جميع
 كونه محتملا للقسمه الحاصره اليها ولما ابطال الواسطة باجماع السليبي فليس كما ينبغي
 والمعتد في ابطالها ان الواسطة متمتع ان يكون واجبه الوجود لا امتناع لكونها واجبه
 اكثر من واحد فاذا من ممكنه وهي من جمله العالم لان المراد من العالم ما سوى
 المبدأ الاول فاذا وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته ومن العالم هو
 والمعارضه الاولى من النوع الاول مدفوعه عند المحقق من المشكله لا ماد فقد
 هو من القول بترجم احد مقدمي الاحتيار من غير مرجح بل بان معنى استجماع
 المصدر جمع ما لا بد منه في المصدر يرد هو بان كون الموتر المختار ما اخذ اسم قدره
 التي تستوي بالقياس اليها الطرفان ومع ذلك اعيد التمسك بجمع احد الطرفين بحسب
 المذكور
 المذكور

١٦٥

وقوع الفعل بعدهما ولا ينافي وجود الاحتيار فان معنى الاحتيار هو استواء الطرفين
 بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي تعلق به الداعي وهذا كما اذا فرضنا
 وقوع الفعل من المختار كافي وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لنا في الاحتيار
 وبذلك يبطل قوله فثبت ان الممكنة من الفعل والتركي غير محتمل في حقيقة القادر
 ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق وانفتح الوجه في الجواب عن
 الاشكالي التي اوردتها من المذهب فان الممكنة في جميعها حاصله باعتبار القدرة
 والوجوب واقع باعتبار الارادة او العلم والمعارضه الثانيه بان الممكنة لا تستحق
 حال الحصول لان الحاصل واجب ومقابل متمتع في الحال مدفوعه بكونه وهو ان
 الحاصل في الحال هو الممكن من التحصيل في المستقبل الا ان ذلك لا يتشبه في
 قدرة الصدق القول بكونها مقارنه للفعل والتحقق فيه ان الوقوع في الاستقبال
 ممكن الاجتماع مع وجود الممكنة في الحال ومتمتع الاجتماع مع الوقوع في الحال والمعارضه
 جمع الوقوعين في الحال حتى لزم منه الحال والمعارضه الثالثه بان القادر على التمسك
 من الفعل والتركل والنزول لا يكون مقدر واجبا بان القادر هو الذي يقع منه ان الفعل
 وان لا يفعل لان فعل التركل والمضغف ورد في جوابه ما اوردته في جواب المعارضه الثانيه
 ولكن بجأه اخرى وانما اوردته في النوع الثاني من المعارضه وهو ان الممكن من
 التاثير مستند على صحته الاثر فاخباره عند ان الممكن من التاثير في الاول ما تقض
 ولذا كان الممكن من التاثير مطلقا مستند على صحته الاثر ولا يمكن مع تقيده بالاول

مستدعيها لعل كان مستدعيها صحة الاثر بعد ذلك المعارضة التي بعدها وهو
التي تمام عند الجواب بالارادة وهي ان المقدور لا بد وان يكون ممتنعاً عن غير حتم
محصراً قادراً بجوده نحوها ان العسر العقلي كالموت وحواله من الامور السنية
عزير نافع همتا والمعارضة الموسومة بالحامسة وهي كالتصريح بالمقدور المطلق
الاضى واما المقدور العيبر فاعراضه وهو الذي سمي بالخالق وقد حكمه سائر الاضام
والمعارضة الاخيرة بان الموجب صفة للوجد نفس لئلا كانت ممكنة الوجود وقد عرفت
بالاخر عداد العتيم وان كانت واجد وجب وجود الاثر معه فورا به ما قيل
الضغاث الاضافية **قوله** مثلا اتفق جميع العقلاء على انه في عالم الاقدار الفلاسفة
لنا افعالهم بحكم متفق وكل من كان كذلك فهو عالم بالمقدور الاول حسيته والثانية
بديهة فان قيل لان هذا العالم فعله لم لا يجوز ان يكون فعله بواسطة سنان
المراد من الفعل المحكم هو الذي يمكن مطابق المنفعة او بالكلية مستحسناً في العرف
او امرائنا فان اردتم الاول فاما ان تريدوا بكون الفعل مطابقاً للمنفعة كل الوجود
او من بعض الوجود فان اردتم الاول فهو ممنوع فلم قلتم ان المنفعة تطابق المنفعة
من كل الوجود وظاهر انها ليست كذلك لثبوت ما شاهد في العالم من الاوقات وان
اردتم الثانية فنسلم لكن كمن الفعل شمله على النفع من بعض الوجود لا يدل على كمن
فاعله عالما لان فعل السامع وان لم يلحركات الصادرة عن الجادات قد كمن
نافعه من بعض الوجود وان اردتم بالحكم ملكه مستحسناً في العرف فاما ان تريدوا به

ان تعلم انما حرم

ما يكون مستحسناً على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن منه او تريدوا به كونه مستحسناً
في الجملة فان اردتم الاول فلانم ان العالم كذلك فاما لا ندري ان تركه الكواكب
في السموات وترتيب ابدان الحيوانات على وجه الكل مما هو الاذن عليه يمكن ام لا
وان اردتم الثانية فنسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل على علم الفاعل فان
فعل السامع وانما قد يستحسن من بعض الوجوه واما ان اردت بالاحكام و
الاثر في معنى بالث فاذا ذكر لسلك عليه ولشئنا عن الاستصا ان لم قلت ان
الفعل المحكم يدل على علم الفاعل ويأتي من وجه احدها ان الجاهل قد يتفق منه
الفعل المحكم نادراً وانفق العقلاء على ان حكم الشيء حكمه مثل فلان جاز ذلك مرة واحداً
جاز ايضا مرتين وثلاث واربعاً وثانها ان فعل الفاعل في غاية الاحكام وموجباً
البيوت المسددة مع كثر ما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا العليوت
من يتشأن في غاية الاحكام وكذا امرى كل واحد من الحيوانات ما في بالافعال الموافقة
بحيث يعجز عن تحصيلها اكثر واختلافها الاذكياء مع انه ليس الشيء منها علم ولا حكمه
وليس سلطاننا ان ما ذكره يدل على كونه في عالمه لكنه معارض بالمرن الاول ان كونه
عالم بالشيء نسبة منه ومن فكر الشيء فنسلك السبب غير ذاته لا محالة والموصوف بها
والمقتضى لها عوداً تم فيكبر الشيء الواصف بالافعال معلوماً وموجعاً اما اولها فان
البيضا لا يصد عنه الاثر واحد واما ثانياً سلطان نسبة القول بالامكان ونسبة
ان يشوب بالوجوب والنسبة الواحدة لا يكون بالامكان والوجوب معاً الثاني

ان العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تسمية الله به عند وان كان صفة كمال كان الله
 محتاجا اليها في استنفاد الكمال والكمال بغيره فانقض بذاته والمحتاج الى الغير
 ناقص ايضا لذاته وذلك على الله تعالى واكبر ^{منه} ما الكلام في الواسطة فقد تقدم
 واما الاحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ولا شك ان العالم كمال
 قوله لو كان صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرتج واحق بل هو من مراتب الكثرة
 قلت بدنية العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق واما الحيوانات فكل من جعل
 منها فلا محسوس هو عالم بذلك الفعل فقط واما المعارضة الاولى فمجبواها لم يكون
 كون الشيء الواحد قولا وموثقا قولا الواحد لا يكون مصدرا الاثرين قلت تقدم
 ابطا له وقوله النسبة الواحدة لا يكون بالامكان والوجوب معا قلنا نسبة القول
 بالامكان العام وهي لانها في نسبة الوجوب وهي ليست في نسبة الوجوب واما حريه الفكر
 والنقصان في خطاي وهو معارض بما تقرر في البديهي ان صفة العلم صفة كمال او اجمل
 صفة نقصان وتعالى عن النقصان **اقول** قولا الفلاسفة ان لو العلم حصول
 صورة المعلومات في العالم ومع ذلك فهو ينقص اضافة ما للعالم الى المعلومات والعالم
 والمعلومات ان كما يتعاضد من فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلومات ولا يمكن ان
 يتقبل المبدأ الاول شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد في اعتبار من حيث
 يمكن ان تتعقل اضافة منهما ولا كثر في المبدأ الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف
 بالعلم بوجه بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما سبق الوجود عليها فهذا

مؤيد

منه جميعه والباقيون منهم ومن اصل الملل جميعا اتفقوا على انهم عالم اما الاحكام
 والاركان فقد نظروا في تامل احوال الخلق ونظروا في شرح الاعضا ونساقها
 وحسن الافلاك ووجود النباتات العلوية وحركاتها وبدنية العقل حكمة بان امثال
 ذلك لا يصدر عن العلم له ولا شك ان من تقع منه فعل حكم مرة واحق على سبيل الترتيب
 وموجاهل الله ان من كتب مراما خطا حسنا لا يمكن ان يتصور انه اعمى جاهل
 بالخط واما الواسطة فقد تعلم ابطا لها واجبا من فعله فخلا حكما من العلم حيث
 يقدر على ذلك ويعلم ذواته فغاية الاحكام واما البحث عن معنى الاحكام و
 الاتقان فالقول بان الحكم يكون كل فاعل فاعل فعلا حكما فهو علم بداهتي وغيره
 على الكتاب تصور اجراءه فيقتضي ان يكون الحكم بداهيا واما افعال الواسطة وافعال
 الحيوانات فهي افعال الله عند من تتولد الامور الا الله واما غيره فخلق
 مثل هذه الحيوانات حكم واجداد العلم فيها والماها احكم من اجادها من افعال من
 غير توسلها والمعارضة الاولى بحسن العلم نسبة من العالم والمعلومات والنقصان لها ذرية
 وهي تقبلها فيكون الواحد فاعلا قولا بالذات كجواب عنها ان الاضافة لا يوجد الا
 العقل وهي كمن من ستمن تنقص كل واحد منها صفة الاضافة يعني الآخر فيكون فاعلا
 لما قبله الآخر عقلا ولا يلزم من كون الشيء واحدا فاعلا وقا بلا شيء واحد وقوله
 يلزم من ذلك صدور الاثرين من سبب باطل لان القول ليس باثر ومن فعله وشبه
 لا يصدر عنه الاثر واحد فان حصول اثر غيره في العلم لا يمكن ان يحصل منه وجوب
 قولهم بسبب انما يشترط بالوجوب بسبب القول بالامكان ان ذلك الامكان العلم وهو

نقص

فما

لاننا في الوجوب ليس يصح ان مرادهم ان الفعل مع موشوع محبان يوجد وقابلا
 المحب وهذا المحب انما هو المحب بغير محبة مع محبة والمعارضه الثانيه بان
 العلم صفة كمال ولا يمكن ان الله يستعيد الكمال من غيره فليس جوابه انه مطلقا
 ولا مدغم قوله العلم صفة كمال واجمل نقصان وتوهمه من النقصان فان النقصان
 وتوهمه من استغناء ذلك الميز عن غيره ايضا وتوهمه الاستغناء عن الله ليس خطاي و
 الجواب ان الذوات التي قصد استبعادها من صفاتها الكاملة ان الذوات الكاملة
 فصفاتها انما تكون كما لم تكونها صفات تلك الذوات وكما العلم من هذا النوع فان
 سبب كماله من صفات الله **قال** مستل انفق العلم انما يتوهم
 لكنهم اختلفوا في معنى كونها صفة فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين
 البصري الى ان صفاء صفة الاستقبال ان يكون عالما قادرا فليس هناك الا الذات
 المستقلة لا سقا الاتساع وذهب الجمهور من المعتزلة الى انه صفة احتج بها
 بان لو لا احتياجها الى العلم بالاحد صح ان العلم يتقدر **وقال** لم يكن حصول هذه الصفة
 اولى من لاصولها وتعاليل ان تقول لم لا يجوز ان يكون حقيقة المحض صفة كماله
 في هذه الصفة والاقوى ان يقال الاتساع امر عديم لما تقدم بانه امر عديم
 الاتساع كونه عديم للعدم فيكون ثبوتها **اقول** الذين يذهبون الى ان الصفات
 يجوز ان يكون صفة على ما تقدم يذهبون الى ان الحيوة صفة تراكبية والذات يجوز ان
 ذلك يحصلها سلبية وما جعله المصنف اقوى وهو ان الاتساع عديم فعدمه ثبوت

مناقض

مناقض لما ذكره مرارا من ان الامكان الذي هو نقيض الاتساع ليس ثبوت
قال سئل انفق المسلمون على انه توهم من يد لكتم اختلفوا في معناه فذهب
 ابو الحسين البصري الى ان معناه علمه توهم ما في الفعل من المصلحة الاربعة الى
 الاجاد وعن البخاري ان معناه انه غير معلوم لا مستكبر وعن الكعبي ان معناه
 في افعال نفسه كونه عالما بها وفي افعال غيره كونه آمرا بها وعذرا وعنده
 الى علي وراي معاشم انه صفة تراكبية على العلم بان حصول افعال توهم في اوقات
 معينه مع جواز حصولها قبلها وبعدها تسدح محضها وليس هو القدرة
 لان شأنها الاجاد الذي نسبتها الى كل الاوقات على المواءمة على العلم لانه
 تابع للعلوم فلا يكون مستتبعا له الاتساع الدور وظاهر ان سائر الصفات
 لا يصلح لها كسوى الارادة فلا بد من اثباتها فان قيل لانه حواز حصول
 افعال الاتساع قبل ان يحصل وجوده ولم لا يجوز ان يقال ان الامكان لها الاتساع
 انما ان المعين والدليل عليه هو ان المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس اولا
 سلبيا لانه يقضى اللاحصول فيه ولا نفس الذات والا كان من بطل حصوله
 في ذلك الزمان وجب ان يبطل الذات فهو اذن صفة تراكبية على الذات لكن
 هذه الصفة مستحيل حصولها الاتساع في ذلك الزمان لان الصفة المسماة بالحصول
 في ذلك الزمان لم تحصل في زمان آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولا
 في ذلك الزمان فاذا كان حادثة هذه الصفة محتص هذا الوقت فاذ حصل

فاذا اعتقد هذا فتم الاعتقاد في غيره قلت لا يمكن من لوازم الماهية فيدوم
 بدوامها قلت بسفوف باذكارنا ثم يقول هذا اما يصح لو كانت الماهية متحركة
 قبل وجودها لكن ذلك باطل لانها على ان الماهية متحركة حال وجودها وهو قول
 بان المعنوم شي وهو باطل لسنا ذلك لان الجوز ان يقال الماهية بشرط حصولها
 في هذا الوقت نقضي الامكان بشرط حصولها في وقت آخر نقضي الامتناع كما
 ان الطبيعة الارضية بشرط حصولها في المركز تستحيل السكون وبشرط حصولها في
 الهواء تستحيل الحركة لسنا الامكان فتم الجوز ان يقال الله خلق الافلاك وخلق فيها
 طبعا محورها لها لذواتها ثم انسيبها فتولد هذه الحوادث في عالمنا واذ اكانت
 الحوادث الصغرى مشروطة بالانقالات العكسية ثم للانقالات الفعلية منها ^{بمعنى}
 متع فيها تقدم المتأخر واما عند المتقدم كانت الحوادث الصغرى كحركة الاحياء
 بها الى المخصص فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين واطلقت قبل ذلك الوجود
 قلت هذا بما يصح لو كان قبل خلق العالم وقت وزمان وذلك هو الاتفاق ^{عند}
 الفلاس فلان الزمان مقدم الحركة معدل انهما مقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان
 واما عند المسلمين فلان الزمان محدث واذ اكان كذلك فمقتل الخلق لان الزمان
 مستعمل ان يقال لم لا يجوز لم تخلقه في زمان احد لسنا انه لا بد من مخصص
 فلم لا يخلق الله في وقتها الى الكل على السواء قلت والارادة ايضا ^{استنها}
 ان الكل على السواء فلسفقر الارادة الى ارادة احدي الالهيات فيان قلت الارادة

القدسه كافرته

كانت على صفه اجلاها كقولها باحداثها حادشا الحادشا المعين في الوقت المعين وسخيل
 مقلتها باحداث ذلك الحادشا في وقت اخذ قلنا لو كان الامر كذلك لم يكن الله
 باحقيقه مختارا بل كان مرجحا بالذات وهو قول الفلاسفة وايضا فان حادشا
 ذلك فلم لا يجوز ان يقال لغزرة الله كانت على صفه اجلاها كقولها باحداثها
 المعين في الوقت المعين وسخيل مقلتها باحداثها في وقت اخر وعلى غير ذلك القدرين
 يستعمل القدرين عن الارادة سبحانه ان القدرين غير صالحة فلم لا يخلق العلميات من
 وحين الاول ان الله تعالى يجمع المخلوقات فيكون عالمها فيها من المصالح والعياد
 والعلوم باسماها الفعل على المصلحة والمنفعة يستعمل ابداعا الى الابد والتركيل ليدل
 انما هي علمنا في الفعل ^{مصلحة} خالفة عن المصالح دعانا ذلك العلم الى العمل
 بل اسناد الترويج الى هذا العلم اول من اساده الى الارادة فان الله لو وقف
 اكله شكلنا على شغير جسم وخلق بينه علما بما في دخول الناس من المصالح خلوته
 فيه ارادة دخول الناس فانه لا يدخل الناس ولاجل ذلك قد زيد الشيء ارادة قوية ^{وتزمن}
 وتركة علمنا بما فيه من المصلحة الثاني وهو ان الله تعالى يجمع الاشياء فيعلم ان
 انها لا يقع وجودها ما علم الله عدمه ^و بالعلمين فلا يحرم وجودها علم وجوده وكان
 ذلك كما فينا في التخصيص بسننا ان يكونه يدل على قولك لكن معنا ما يطلبه وهو
 ان المريد اما ان يريد اولا لغرض فان كان لغرض كان مستحلا ذلك الغرض
 والمستحيل لغرض اخر بالذات وهو على الله سبحانه وان كان لغرض كان ذلك عينا

لغرض ص

والعبث على الله تعالى ولا يمتنع تزج احد طرفي الممكن على الآخر في غير
مرجح وهو في الجواب ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصير موصوفا
بها قبل ذلك والمحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو المعلوم بل هو الجسم
الموجود قول يجوز ان يكون ممكنا في وقت ومنتقيا في وقت آخر قبلنا
الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا كان العلم
فيه كافي الاول قول هذه الجواهر مستندة الى الانفصالات المتكلمة قبلنا
سنتيم للدلالة على ان جميع الممكنات واقع فقدره الله تعالى اما المعانضة في الازمنة
فقوي وجوابها ان مفهوم كون الشيء منسجحا غير مفهوم كونه موثرا وذلك في
الفرق بين القدرة والالادة وينتج عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا القول
غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم ان يكون له حسب كل معلوم علم وقدرته
الاستعداد بسهولة الصعود منها وهو الوجه ليس الا قوله لم لا يكون علمه بها بالافعال
من المصالح والمفاسد قلت سنتيم الدلالة على ان افعال الله تعالى لا يكون قوتها
بالمصالح قول اما وجد ما علم الله تعالى انه يوجد قلت العلم بان الشيء سيوجد
تابع فكونه بحيث سيوجد لو كان لا خلاف كل العلم لزم الدور بل لا بد من صفة
اخرى قوله المراد اما ان يرجع لعرض او لا لعرض قلت ارادة الله تعالى منزهة عن
الاعراض بل هي واجبه بالعلق بجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت **قوله**
الحج التي اوردها على اثبات الازمنة خاصة بافعال متفرقة في ارضه اما التي يمكن

واقعة
قائمة

في ان مثل خلق الزمان وسائر افعال الزمان ان كانت بارادة اجتهاد
الارادة هناك الى جهة اخرى الا ان يقال انها تحصل من غير ارادة وذلك
مما لم نقول به والحج التي يشتمل الكل هي ان يقال تخصيصه بتخصص الابداد
من جميع المقدرات محتاج الى محقق وهو الازمنة الا ان المصنف لما جاز
ان محقق القادر احد الطرفين من غير محقق بتدبيره باب اثبات الازمنة
مطلقا وكان يقال ان يقول ان قدرته تعقل وقت الابداد دون قدرته
من غير محقق وقول المحقق ليس هو القدرة فناقض لما ذهب اليه
فيما مر وهو ان الحج يمكنه التزج من غير مرجح وقوله والاعلم انه
تابع للعلم ناقص قوله ما علم الله وتوعد بحج ان تقع لاستحالة كون الموصوف
تابع لموصوفه ولا اعتراض تخبر كون الامكان حافيا بوقت معين لا توجد على الافعال
التي لا تقع في زمان والجواب ان الموصوف بما كان الحركة هو الجسم بقضي له
الجسم مواجدا في زمان والجواب ان الموصوف بما كان الحركة هو الجسم بقضي له
الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكذا الامكان
من لوازم الماهية لا ينفصل عن ذلك لان الامكان المطلق من لوازم الماهية لا يمكن
المعقد بشئ غير الازمنة لا يمكن من لوازمها فلا يتناقضان باختلاف الازمنة واللاذولم
لاختلاف موضوعيهما وقوله في الجواب عن تجوز كون الامكان متيناً في
الاقول ان لم يكن موجودا استحال ان يحضر له اثر وان كان موجودا كان

الزمان

الكلام فيه كافي الاول مبطل لاصل دليله على اثبات الارادة بان يقال
 الوقت ان لم موجود الاستحال ان تخصص بالارادة وان كان موجودا
 احتاج الى وقت اخر واردة اخرى تخصصه وتسلل قوله كون الماهية
 متفرقة قبل وجودها باعل ان الماهية متفرقة حال عدمها فيه نظر لان الماهية
 متفرقة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه ان علم تفردها
 حال عدمها الا اذا كانت قبلية بالزمان والنقول بان الكوارث مستند
 الى الاتقالات الفلكية ان اريد بالاستناد كغير الاتقالات شرطا لوجودها
 لانها كونها واقعة فترقة الله والمعارض بالارادة وانها يجب ان تكون نسبتها
 الى الكليات سواء كانت القرية نسبتها الى الكليات سواء واردة ومخرج
 عن الجواب عن ذلك التزام كون العلوم القديرة والارادات القديرة متساوية
 بحسب العلويات والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاح يتصرفون على
 القارة التسعة ذات ثمانية اوصاف وهو التزام كونها غير متساوية ولا يوجب
 ان يقول الارادة القديرة لمتنضيات غير متعددة بحسب المرادات ووجود
 تلك الاضافات الالهية لان العقول والقدرة لا تنضم ذلك لان نسبتها الى جميع
 القدرات على السواء فلا يلزم مرجح من مرجح البعض لتعلقه بالاجساد والحق
 ان التام لم يحول كون القدرات متعلقة ببعض القدرات من غير تخصيص
 لا يمكن اثبات الارادة الا بالسمع اما التام لم يتساع ذلك فعمله اثباتها

بالعقل

بالعقل
 والسمع وقوله بان كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون اجل العلم بان سيوجد بل
 يكون لصفة اخرى يتقضى كون الشيء قبل الاجاد موصوفا بكونه بحيث سيوجد
 كون القدرة غير سالحة للتعلق بذلك الشيء من غير تخصص ومما يتقضى ان الماهية
 اليه وقوله ينفي العرض عنده فيسجد بانها والكلام فيه والنقول بان الارادة
 واجبة التعلق بالاجاد التي وقت دون وقت لغرض ثبوت الشيء والوقت قبل
 وجودها وتخصيص الوقت بالشي من جهة الارادة الواحدة المتعلقة ببعض
 المرادات دون البعض الاخر من غير تخصص كما ذهب اليه في القرية **قال**
 اتفق المسلمون على انه تم سبغ بصير كمنهم اختلفوا في نفيه وقالت الفلاسفة و
 الكعبي وابو الحسين الصدري ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات والمبهرات
 وقال الجمهور من المعتزلة والكرامية انها صفات زائدة ان على العلم ان
 حتى وان صح التصديق بالسمع والبصر وكل من صح التصديق بالسمع والبصر وكل من
 صح التصديق بصفة فلو لم تصفها تصفها فلو لم يكن الله سمعا بصيرا
 كان موصوفا بصفة ما وضد ما نقص والنقص على الله تعالى فان قيل حيوية
 مخالفة لحيويتنا والمختلفان لا يجلسان كما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون
 حيوتنا صحح السمع والبصر لكن ما هيته غير قابله لما كان الحيوة وان تحت
 المشهور والصفة ولكن ما هيته غير قابله لما كان الحيوة وان تحت
 قابله لما كان الحيوة ان يكون موصوفا على شرط متسع المحقق في ذات
 الله تعالى وهذا هو قول الفلاسفة فان من عدم ابحاث الشيء مشروط

ان يكون حيوة تها كذا
 ان لم يجوز ان يقال حيوة
 من حيث الشيء بصير

با نطباع صوت صغيره مشابهه لتلك المشابهة في الرطوبة الجليدية يواذ كان
ذلك في حق الله تعالى متمسكا لجرم امتثال الصفة كما حصل الصفة لكن لم يلبث
ان القابل للصحة يستحل خلقه عنها وعن صفاتها وقد تقدم تقرير ذلك
ذلك لكن ما المعنى بالانقضاء لم قلت ان القصد في ان يحوافيه الى
الاجماع صارت الدلالة سموية واذا كان الدليل على حقيقة الاجماع
هو الآية والحسن والايات الدالة على الميضية والبصيرية اظهرت
الايات الدالة على صحة الاجماع لان الرجوع في هذه المسئلة الى
التسلك بالآية اول ما يعتد التسلك بالآيات ولا تسلك لفظ السمع والبصر
ليس حقيقة في العلم بل بخلافه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى الجاز
لحوز الا عند المعارض وفي تصوير الخضم محتاجا الى اقامة الدلالة
على امتناع التصاقه بالسمع والبصر ومن الاصحاب من قال السمع
البصير اكل من ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع بصير
فلو لم يكن الله تعالى كذلك كان الواحد منا اكل من الله تعالى وهو موجود
صغير لان تعالى ان يقول الماشي اكل من المشي والحسن الوجود اكل
من وضع الوجود الواحد منا موصوف به فلو لم يكن الله تعالى موصوفا لم
ان يكون الواحد منا اكل من الله تعالى فان قلت هذا صفة كمال في الاجسام
والله تعالى ليس بحكم فلا يتصور ثبوته في حقه قلت ولم قلت ان
السمع والبصر ليسا من صفات الاجسام وفي يعقوب الفاضل المذاهب

اقول يجب ان يعنى بالفلاسفة في قولهم فلا سفة الاسلام
واحق ان وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وايضا
لم يصف بالذوق والشم واللمس لان النقل غير واردها واذا نظرنا
ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والمعنى والواجبين
الاشياء صفتين يشبهتم سميع الجبيلين وبصرها بالعقل غير ممكن
ان يقال لها وبصر النقل بوصفها بها انما يذكر وسوفنا انما لا يكون لها
بالسمع كالحيوانات واعترفنا بالاسماء ابقه على حقيقتها وذلك لانها قالوا
في هذا الباب المرجع بطايل اما قولهم ان السمع يصح الاتصاف بالسمع و
البصر فليس بطوله لان كشد الوجود والسمع السمع لها والعقرب و
الكلد البصر لها والديوان وكثر من العلوم لسمع لها ولا بصر ولو لم يسمع
الاتصاف ذلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها منها واذا
جان لان يكون بعض فصول الانواع من ملا لذلك الصفة لم يبق لثبوتها
في نوع اخر وجد من جهة الصفة وايضا لا يجب ان كل ما لا تصف بصفة
بصفة تكر الصفة فان الشفاف لا تصف بالسواد والغير مما هو صفة
مع انه صحيح الاتصاف بها لكونه جسميا بل كل ما لا تصف بصفة تصف
بغيرها وليس ضد الصفة نوعا منها وان كان الاتصاف بغيرها حاصل
عند الاتصاف بغيرها من غير انعكاس وايضا ان كان عدم السمع والبصر

نقصا لكان عدم التمام والذوق واللمس ايضا نقصا وقوله الابصار
 عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغي والواجب ان نقول
 او بالشعاع كما في الكلام في ذلك وفي كلامه **قال**
 اتقول المسكون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لانهم اختلفوا في معناه
 فرعت المعترلة ان معناه كونه موجودا في اصوات دال على معان مخصوصة تحت
 اجسام مخصوصة واعلم اننا لانزعم في المعنى اننا نعتقد ان جميع حركات
 واقعة بقدرنا لله تعالى ونسلم ان خلق الاصوات في الاجسام الجارية والحيوية
 جائز واذا ثبت ذلك فقد ساعدنا على المعنى في هذا النزاع في ان الممتكلم
 هل وضع في اللغة لهذا المعنى ام لا هذا بحث لعنى الاحتفال فيه البتة
 والمسكون من الفرقين قد طوعوا فيه والافان فيهما اما اصحابنا فقد اتفقوا
 على الله ليس يتكلم بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم
 بكلام النفس والمعتزلة نكروا هذه المسألة وسقديرا لا يعترف بها سرون
 اتصاف ذات الله تعالى بها وسقديرا ذلك نكروا كونها قديمة وسقديرا ذلك
 نكروا كونها واحدة فاحصل ان الذي ذهبوا اليه نقض من القائلين
 به الا اننا اثبتنا امرا آخر وهم نارعوننا في المسألة والوجود والعدم
 والوحدة فهذه مقدمة لابد من معرفتها للمخاض في هذه المسألة
 احتج الاصحاب على كونهم متكلمين با مود احدها انه تعالى حي وحيث
 يصح اتصافه بالكلام فليعلم ان الله تعالى موصوف بالكلية لكان موصوفا بقتله

وهو نقص وهو على الله تعالى قالت المعتزلة التصديق مسبوقة بالتصور
 فما هي حقيقة هذا الكلام فان الذي نخبه من انفسنا اما هذا الحروف
 والاصوات او حمل هذه الحروف والاصوات وانتم لا شيقونها لله تعالى
 فان قلت اعني بالامر طلب الفعل قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك
 الطلب هو الارادة وانتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الارادة قلتم
 الله تعالى قد يامر بما لا يريد لكن هذه الفرق انما ثبت بعد ثبوت كونه تعالى
 متكلما وذلك يتوقف على تصور ما هيده الكلام فلو توقف تصور ما هيده
 الكلام عليه لزم الدور وان نزلنا عن هذا المقام لكن لم قلت
 انه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقديره بالوجود المذموم
 في مثل السم والبصر بل انما يصح اتصافه به لكن لم قلت ان اتصاف
 نقص واخيه بل الذي نقصوا وافه في العرف هو العجز عن اللفظ بالحق
 واما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت انه نقص بل لو قيل ان ذلك المعنى
 هو النفس لكان اقرب فان ثبوت الامر والنهي من غير حضور المخاطب
 سفد وهو نقص بعينه الاسئلة ما تقدمت **اقول** كلامه طاصد
 والوجود المذموم من الاختلافات في معنى الحيوة وامتناع
 اتصاف المسألة بالكلام وكون بقول الانصاف به موقوف على شرط
 منتهى الحصول **قال** وثانيها قالوا لما علمنا ان افعال الله تعالى بحور

عليه التقديم والتأخير لاجم اسئدناها الى مرتج وهو الارادة
 فقد كثر راتنا افعال العباد مترددة بين الخطر والاباحة والندب
 والوجوب فانخصها بهذه الاحكام يستدعي محضها وليس ذلك هو
 الارادة لان الله تعالى قد يامر بما لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة اخرى هي
 الكلام وهذا ايضا ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون معنى الوجوب
 والخطر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقاب من يترك الفعل
 في الاخرة او سر به ايضا التواب اليه في الاخرة وهذا القدر مما احاط
 فيه الى اثبات الكلام فان اذ عيت امرا وراى ذلك فهو ممنوع **اقول**
 تردد الكلام بين الخطر والاباحة قبل التخصيص باحد مما يدل على
 صحة الاتصاف باحدهما لا عينه قبل ورود السمع المحض وذكرنا في
 القول بان ما هيته مستعادة من السمع وتفسير الوجوب الخطر تعريف
 ارادة العقاب والتواب غير صحيح لانا الصحيح تعريف العبد متعريضة
 للوعيد والوعيد وذلك لان كثير ممن ترك الخطر والاباحة عليه
 ولو اراد الله عقابه لما فاته العقاب اليقال تعريف العبد يكون بالاهايم
 او الاجناس وليس له الاهايم عاوما والاجناس كلام فيلزم الدور لما صحح
 جوابه **قال** وثالثها ان الله تعالى مكن مطاع والمطاع هو الذنوب
 له الامر والهي وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته
 ومشيئته في مخلوقاته فهو مسلم وان عنوا به لان امراتهيا فهو اول

العلم

المش

المشهور رايها اجماع المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما تنبأ ان
 الاحتجاج ليس الامل للفظ اما في المعنى الذي يقول به اصحابنا فهو
 غير مجمع عليه بل لم يقل به احد الا اصحابنا والمعتمد قول سماع
 وكلم موسى تكليما فان قيل اسم الكلام موضوع في اللفظ هذه اللفظ
 وانتم لا تقولون بكونه مع موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد صرفتم
 اللفظ عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي
 ذكرتموه اولى من صرفه الى معنى آخر وهو الامر الذي يعرف
 الله به ما يفعل بالمكلفين من الاخرة من التواب والعقاب ثم ان
 نزلنا عنه لكنه اثبات الكلام بالكلام والاثبات التي بنفسه باطل
 الجواب ان صرفه الى هذا المعنى اول القول الشاعر ان الكلام في
 العواد وانما جعل اللسان على العواد دليله والجواب عن الثاني انه
 اثبات كلام الله تعالى بما جاز ان رسول عظيم والعلم بصدق الرسول
 لا يتوقف على العلم بكونه متكلما لانا علمنا انه لا يجوز ظهور المعجزة
 على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كتاب الله تعالى او لم نعلمه فهذا
 منتهى القول في هذه المسئلة **اقول** الاستدلال بهذا النبي كبر
 وهو يقتضي ان يقال للاخرس متكلما لكونه بهذا الصفة والباقي ظاهر
ق مشد ابواحسن الاشوك واتباعه الى ان الله تعالى

فيهم

باق بقا تقدم برود حسب القاضى واما المجرى من اللفظ وهو الحق لما العقل
من البقا صفة تنصى ترصيح الوجود على العدم وهذا لما يعقل من حق محال الوجود
فما جعل الوجود لذاته مستحيل ان يمتزج بزمان وجوده على علمه معللا بمعنى
وايضاً ذلك البناء وان كان باقاً بنفسه ويكون الذات باقية بتدبيره فيستحق
اليه انقلت الذات صفة والصفه ذاتاً وموجوداً وفقاً لما يقول القاضى
حصول الجوهري في الزمان الثاني لان مقتضى وجوده ان يحصل
في الزمان ليس صفة بتوحيده والالتزام التمسك لتمامه الشاهد فليس
ايضاً ان شرط حصوله في الجوهري حصول الجوهري في الزمان الثاني ولو لم
حصول الجوهري في الزمان الثاني اليه لزم الدور واصحوا بان الذات
لا يمكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقا زائداً وكذا
المعارض بالذات كانت حادثاً فان الحدوث ثم حال البقا ما يتبادر
فيعلم ان يكون الحدوث صفة لانه موجود على تقدم فان قلت الحدوث ليس
حصوله في الزمان الاول قلت البقا نصرة حصوله في الزمان الثاني **اقول**
وهي مذهب من هذه القول ثبوت البقا في الكليات وفيه عذبة وبقا
القاضي واما عدول البقا صفة تنصى ترصيح الوجود على العدم فقال الموجد
الذي لا يقع البقا ايضاً مما تنصى ترصيح وجوده على عدمه فان هذا الحكم
ليس مما يخص بالبقا الا ان يكون الترصيح في الزمان الثاني والخصيص
فيه لذات مقارنه الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك

لا شك انه باق فان كان
مقارنه التمسك والى
العدم وان كان باقاً
الذات التي فرضها باقية
بذلك البقا

لا يعقل

وذلك لا يعقل فيما لا يمكن زمانياً واعتبر الحكم يكون الكل اعظم من
جزءه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في جميع الازمنة كما يقال
انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه
الحكم كالتصورات اول بان يكون كذلك وعلته الزمان لا يمكن زمانياً
مبدأ الكل فاذا انشأه بالمتا نوع من المشبه بالزمانيات وانما
المتا باقية او غير باقية وان كان باقية فبقاوع اما بذاته او غير ذاهي حكم
الامور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتقطع عند عدم الاعتبار وقوله
واما في الشاهد فليس معنى ايضاً اشارة الى ابطال مذهب القاضي وقوله
في الحدوث ليس صفة زائدة محو به ماسر ثم ان كان الحدوث قبل حصول
في الزمان الاول فالمتا حصوله في زمان مشروط بحصوله في زمان قبله والاول
زماناً ماساً والحصول في الزمان الاول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر
فالاصلاخ منها بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار
يحقق ما قلنا وهو ان البقا مقارنه الوجود لاكثر من زمان واحد
بعد الزمان الاول **قال** مسألة من هذا المذهب المسلم انه عالم لكل المعاني
خلاف الفلاسفة ولقوم من اهل المذاهب انما انه قد يكونه جيا يصح له
يكون عالم لكل المعاني فلو احتص على الميتة بالبعث دون البعض لا يفرق
الى المخصص ويوجد **اقول** انما قلنا ان قول انت بالبدن غفرت ان

ان المخصص قهنا تعلم بالدليل فان قلت بالبداهة فقد كبرت وان قلت
بالدليل فان الدليل غاية ما في الباب ان تقول نحن ما نعرف جواز ثبوت
المخصص وانتاعه ومن الدهر يبين نعمة الالعلم ذاة الالعلم
امراضا في فاعلم ذاة كانت ذاة مضافة الى نفسه او اضافة اليه
نفسه فان قلت ذاة من حيث ان عالم مغاير له من حيث انه معلوم وهذا
القدر من الغاير كفي في هذه الاضافة طلت صيرورة الذات معلومة ومعلومة
توقف على قيام العلم وموقوف على المغاير والمغايرة موقوف على
صيرورة الذات معلومة او معلومة فيعلم الدور وجوابه ان المتقوض
باعتبارها نفسيا لوقال ومن الفلاسفة بدل قوله ومن الدهر
فكان اصوب لان الدهرية لا تشون اليها غير الدهر فضلا عن كونها
عالم وغير عالم ثم الصحيح ان المتقوض للمغايرة هو العلم وليست المغايرة
لمقصود العلم بل هذه المغايرة لا تفك عن العلم كما لا تفك المغايرة عن علمته
واللهم الدور وانما تقول من نفع عند في هذا العلم لا يتكلم المتكلم
اما فينا فيجوز لجواز السكوت قهنا ومنهم من سلم كذا البيان في
عالمنا نفسه ومع ذلك لا نسلم كونه عالما بغيره لان العلم صورة مساوية
للعلم في العالم او اضافة مخصوصة من العالم والمعلوم فلو علم الله
الاحتياط حصل تلك القود او تلك الاضافات في ذاة التي تحصل الكثرة
بذاة واجواب ان الكثرة في الصور او الاضافات وهي من لوازم

الذات

الذات لانفسها حصول الصفات في الذات لا يخرج من ان يكون تلك
الصور من نفس الذات ولزم صدق كون الفاعل قابلا او يكون من غيرها
وذلك يقتضي باثر الذات من غيرها فان الحمل تاش من الحال فيدوا
كثرة الاضافات فلا يوجب كثرة الذات ومنهم من نزع الالعلم
الحركات لانه لو علم كون زيد في النار فصدق حروجه فيها ان بقى العلم الاول
كان جاهلا وان لم يقم كان تغيرا واجواب انك ان عييت بالتغير وتوقع
التغير في الاحوال الاضافات فلم قلت انه صح ولذلك فان التغير كان
قبلا لظواهره ثم يصير معدة ثم يصير بعد والتغير في الاضافات لا يوجب
التغير في الذات فكذا انها لو كانت بالمعلوم اضافة من علمه ومن ذلك المعلوم
نفسه تغير المعلوم بتغير تلك الاضافة فقط قال ان تقول انك
تقول بان العلم صفة قديمة لا يجوز عليه التغير وهما جملة اضافة متغير ايضا
لو كان العلم اضافة من العالم والمعلوم لا يتغير العلم بالمعدومات والاحتجابات
وايضا قد قلت الاضافات للوجود فانها في الاليمان فاذا نالكون لعلم الله
وجود في الاليمان ولكن ان تقول العلم يقع بالاشراك على تلك الصفة وعلى هذه
الاضافات ولا يجوز تغير الصفة علما بالمعلومات ولا يجوز تلك الصفة علما
بالمعلومات ولا يجوز هذه موجودة برحمة قد قال بعض المتكلمين بان بعض
هذه القوض ان العلم بان الشيء بوجوده هو العلم بوجوده ويميز وجد لا يغير

اولا

ثانيا

ثالثا

وهذا لا يخرج عن مكاره لان الفلاسفة لا يقولون انه لا يعلم الخوايات مطلقا
بعد قولهم ان عالم الكل المعلومات بل يقولون انه يعلم جميع الخوايات من حيث
هي معلومات المن حيث هي عن ذات متغير فالواحد المدرس للخوايات انما يند
من حيث هي متغير يجب ان يمكن زنا ياذ الاله قابلا للتغير وهو شبيه بالواجب
وما يجري مجراه وهو متغير عن هذا النوع من الاجراء كما ان متغير عن الاحساس
والذوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مدبرهم ومنهم من يقول
لا يعلم الخوايات الا عند وقوعها وقبل ذلك فانه لا يعلم الا الماحية واصلها هو
الاول ان المعلومات متغيرة والشيء قبل وجوده في شخص فلا يمكن ان نفسه مغيرة اطلاقا
ان يمكن معلوماتها انما لا يعلم الا الاشياء قبل وقوعها وكل ما علم فهو واجب
الوقوع لان عدمه وتوقعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو في الوقت الذي
المحتمل لعدمه وتوقعه فهو متوقعه واجب وان لم يكن الجبر وان لا تغفل الجبر من
تعلق الصلا بل يمكن كالجواب لان ما علم وتوقعه فهو واجب وما علم عدمه فهو متغير
والجواب عن الاول ان مقتضى تعلينا بالحدوث الشخصية قبل وقوعها
كعلينا بطول الشمس فعلا وعن الثاني بالترام ان ما علم الله به وتوقعه هو
بر يدبرهم جهنا من الخافير والظلام في صحة كون المعلوم معلوما قدر
واما التدرام ان ما علم الله وتوقعه فهو واجب الوقوع فيه نظر لانه ان اراد بقوله
فهو واجب الوقوع انه واجب الصلاد وعن علمه بان يمكن علمه موجودا كما كان

مفسر

اول

مقوله

مفوضا بعد تعبداته وبالحدوث وان اراد انه واجب لمطابقة لعلوه
صحيح والبرهان منه جبر انه عالم بما سيوجد وليس محبور وذلك لان هذا
الوجوب وجوب لاحق لاسبابها والحدوثات مطابقة لعلوها لا تتعلل
بعلها معدومة وهو كذلك لبعض المفسرين منها ليس موجود في الخارج
ومنهم من امكن كونه عالما بما لانها له واجبة بلندا وجب
الاول ان المعلومات تطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها اقل من الكل
وما كان كذلك فهو متناه الثاني ان المعلومات ممتدة عن عينه والمتميزة عن غيره
متناه فالعلوم متناه الثالث ان العلم بكل معلوم نفاذ العلم بعينه بليل ان يقع
ان العلم كون الشيء عالما بالشيء مع التقيد عن كونها ما شئ اخر والمعلوم غير الجبر
فكل كانت المعلومات غير متاهد لكانت العلوم غير متاهد ههنا كما موجودات
غير متاهد وهو صحيح والجواب عن الاول ما تقدم ان تطرق الزيادة والنقصان
الى الشيء لا يدل على التناهي وعن الثاني ان المتميز كل واحد منها وهو متناه وعن
الثالث ان العلم واحد لكن النسبة لتعلقه غير متاهد لان الشعور بالشيء اذا
كانت لا يحتمل الا مع هذه النسبة فهذه النسبة ان لم يكن موجودا لم يكن العلم موجودا
وان كانت موجودة عاد الازام وقد ذكرنا ان الاسنادا باسهل الصلوك الزمته
حتمه الاولى يدل على امتناع ما لانها له لمطلق وليس لها تعلق
بالمعلومات التي لانها لا يمكن حيث كونها معلومة وجواب عن قوله العلوم متميزة عن

مفسر

اول

والمتمسك به ان الغير كل واحد منها وهو متساو غير صحيح لان الدعوى ان الله
عالم بغير المتساوي فغير المتساوي عند معلوم فهو غير متساو وان كل متمسك به
ان غير المتساوي متساو والصواب ان ليس الكبرى فان المتساوي وغير المتساوي معلومان
ولا يلزم منه تساو غير المتساوي وما اجاب به عن الثالث يدل على صيرته وانما
فيما ستر ان الحق ان العلم امراضا في وجهها جمل اهل واحد استلزامه في حق
من قبل يكون النسب غير وجوده ثم لما حيزه صوب قوله ان سهل يقرضا
ومعهم ان كل كونه عالما بجميع المعلومات واصحح بان لو علم جميع المعلومات لكان اذا
علم شي علم كونه عالما بكونه عالما به وتبريت هناك مراتب غير متساوية فان قلت
العلم بالشي نفس العلم بالعلم قلت هذا باطل لان العلم بالشي اضاف الى الشي
والعلم بالعلم بالشي اضاف فير العلم بالشي والاضافة الى الشي غير الاضافة
الى غيره والحوار ان الاضافة في النسب والتعلقات وهي امور غير شوية اما
الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال الذي قد يتناه
التزم منها جوان كون النسب مع كونها غير شوية غير متساوية وجعل في الاخير
العلم صفة واحدة مع التزام النسب عليه فانظر في تحريمه وخطبه في هذا الموضوع
ولو قال عن قول البشر لا يصل الى الكثرة والذات ولا الى الحق حقا لكان اولى
فان العجز عن حركة الاركان اركان وحقيق هذا البحث يحتاج الى كلام طويل
لا يحتمل هذا الموضوع مسلة مذهب اصحابنا ان الدية قاصح

اول

ثاني

كل المقدورات خلا فجميع الفرق لم يذكر الخا غير غير الفلاسفة والشووية
وقوما معدود من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في حوالا
لنا ان ما لا يوجد صحيح في البعض ان يكون مقدورا الله هو الامكان لان ما عداها بالاحتمال
واما الامتناع وبما يتخلل من المقدورية لكن الامكان وصف مشترك يميز الملكات
فيكون النظر مشترك في صحة مقدورية الله فلو اختلفت قارنته ببعض دون
البعض انتقل الى المخصص فاذا ثبت انه قاصح على جميع الملكات وجب ان يوجد
شي من الملكات لا تقدره اذ لو فرضنا شي آخر موثرا لكان اذا اجتمع على ذلك
الممكن فاما ان تقع ذلك الممكن بهما معا فتجتمع على الاث الواحد موثرا ان مستلزام
وهو صحيح والواقع هو احد منهما وهو صحيح لان المسامحة من وقوعه بهذا وقوعه بذلك
فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يقع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا وذلك
لزم وقوعه بهذا او ذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما ما نعا من وقوعه
بالآخر وذلك صحيح واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو صحيح لان كل واحد منهما كان
مستلزما بالثا فيكون وقوعه باحدهما دون الآخر صحيحا لا حد في المخرج على
الآخر من غير مرجح وموثر مثبت ان جميع الملكات واقع نظره الله
قد مره الكلام في الاحتياج الى المخصص باب العلم فلا حاجة لاعادة وفي قوله
اذا ثبت انه قاصح على جميع الملكات وجب ان يوجد شي من الملكات الا
تقدره فيض نظر انه لا يلزم من كونه قاصحا على جميع الملكات كونه موثرا في جميعها

اول
ثاني

اول

ثاني

والا لزم منه وجود جميع الممكنات وذلك القدرة وحدها لا يكفي في وجودها
لانتفاع بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على اجتماع مؤثرين
على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد
بل الصحيح عندنا هل السنه ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر
في شئ منها اذ قد ادان على شئ واحد من المؤثره احد مادون الآخر
وانما كان كذلك لكون المؤثر مجتمعا جميع القدرة الى الارادة والقادر الذي
له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يسع ان يكون فيمكن
مؤثر غير الله تعالى ال ان من ذلك غير ما ذكره في عبارته عند تولد الواقع
بواحد منها وهو موج لان المانع من وقوعه هذا وتوقعه ذلك عالم بوجده وتوقعه
بند الامتنع وتوقعه ذلك موضع نظرا ان كان من الواجب ان يقول تمام وجد
وتوقعه هذا وحسب وتوقعه ذلك اذ ذلك مؤثر ضال عن المانع وباقى الكلام هكذا
فلولم يقع بهذا وذلك وقع بذلك وهذا وموج اما الغلاسة فقط
تمسوا ان يجد من الواحد اكثر من الواحد وقد تقدم الجواب عن محنتهم
واما التثويد والمجوس فقد عمو انه غير قادر على الشر لان فاعل الجرات
خبيث وفاعل الشرور شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خبيثا
وشريرا الجواب ان عينيت الخبيث والشرير موجد الخير والشر فلم يتم
ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عينيت به غيره فتمت

العبارة
ذلك

المجوس من الشوه مقولون ان فاعل الخبيث يرد ان فاعل الشر
احد من ويعنون بها ملكا وشيطانا والله تعالى مشتم عن فعل الخير والشر والمأثور
يقولون ان فاعلها النور والظلمة والدعا يندبهون الى مثله كذا والجميع
مقولون بان الخبيث هو الذي يكون جميع افعاله خبيثا والشرير هو الذي يكون افعاله
شرا ومحال ان يكون فاعل واغلاهما خبيثا وشريرا وصاحب الكتاب لم
يتعرض لابطال ذلك بل يجوز ان يكون فاعلها واحدا وجوابهم ان الخير والشر
لا يكونان لذاتيهما خبيثا وشريرا بل لا يضاف اليه غيرهما واذا امكن ان يكون شئ
واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شررا امكن ان يكون فاعل
ذلك شئ واحدا واما النظام فانه زعم انه لا قدر على خلق الجمل
وسائر القبايح اذ بان الفعل المتصح محال والمحال غير مقدور اما انه محال
فلا يرد على الجمل والحاجة وما جلالا والمودن الى المحال محال واما ان
المحال غير المقدور فلان المقدور هو الذي يصح اجاده وذلك مستدعي صحة
الوجود والمتصح ليس له صحة الوجود والجواب ان فاعل شئ يدل على
الجمل والحاجة بل هو ما كان فاعل ما يشاء سلمناه لكن هذا الامتناع
انما جاء من جهة الداعي فتم قلت انه متصح من جهة القدرة فان القادر حال
الحرام ارادته بالترك متصح عليه الفعل نظر الى هذا الداعي ولكن كقولهم قارا
على الفعل نظر الى انه لو لم يحصل له الداعي الى الترك كان قادرا عليه

اول

المحل

اصل الجواب ان الحال لذاته غير مقدور اما الحال لغيره يمكن لذاته تكونه
مقدورا لانها في كونها محال للغير **قال** واما عباد فانه زعم ان ما علم الله
انه يكون فهو واجب ما علم انه لا يكون فهو ممنوع والواجب والممنوع غير مقدور
والجواب ان هذه مقتضى ان لا يمكن شدة مقدورا واصلها وراسا لان كل شيء فاما
معلوم الوجود او معلوم العدم ثم يقول انه وان كان واجبا نظر الى العلم لكنه
يمكنه نفسه فكان مقدورا وان العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي موضع القدرة
والمناظر لا يسطر المتقدم **القول** المتأخر كما لا يسطر المتأخر لا يجب ايضا
بل المتقدم مما الذي يوجب المتأخر اذا كان التقدم بالعلية واسل هذا الجواب
ما رتب المذهب المتقدم **قال** اما البلخي فقد زعم ان الله لا يفتقر على
مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او سفاهة او عيب وذلك على الله محال
والجواب ان الفاعل في نفسه حركة او سكون مثلا وكونه طاعة وسفاهة وعيب الاحوال
عارضه لمن حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قاهر على مثل ذلك الفعل
اما ابو علي وابو عاصم واتباعهم فقد زعموا ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد
لكنه غير قادر على نفس مقدوره لان المقدور من شأنه ان يوجد عند توفيق
دواعي القادر وان سقى على العدم عند توفيق صوابه فلو كان مقدورا العبد مقدور
الله لكان اذا اراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم ان يوجد تحقق الداعي
وان لا يوجد لتحقيق الصارف وموجع والجواب ان التقا على العدم عند تحقق الصارف

ممنوع مطلق بل ذلك اما يجب اذا لم يتم مقامه سبب آخر مستقل وهذا قول المشايخ
القول اما يمكن كون المقدور مشتركا اذا اختلفت مضاهي الى احدهما اما بعد
الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فيه حيث نكح الاضافة والمقدور غير
المضاهي يمكن اضافة الى كل واحد على سبيل البديل وهو المراد من كون
مقدورا احدهما مقدورا الاخر **قال** اتفق اصحابنا على انه في عالمنا يعلم
قاهر بالقدرة حتى بالجودة خلافا للفلاسفة والمعتزلة واتم المهمات في هذه
المسئلة الكشف عن محل النزاع مقول ما فاة الاحوال منا زعموا ان العلم
تفعل العالمية والقدرة نفس القادرين وما صفتان زاريدتان على الذات
واعترف ابو علي الجائي وابو عاصم بهذا الذ اندالانهم قالوا لا سقى فخر لا يمتد
على وقدرة بل عالمية وقادرين فكون الخلاف في الحقيقة لغضا و زعم بلخي
الى انها احوال والحال لا يعلم ولكن تعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور
معلومة في نفسها وقول ابي عاصم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه استحال
التضيق بثبوته لغيره واما ابو علي الجائي فانه سلم انها معلومة فعمل هذا
لا شيء منه ومن فاه الاحوال منا خلاف معنى البتة اما ميقنوا الحال
منا فقد زعموا ان عالمية الله توصف محله بلعني قائم به وهو العلم وهو لا
يحقو الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى واما نحن فلا نقول بذلك لان الدلالة
ما دلت الاعلى اثبات امور زاريدية على الذات فاما على الاحوال ان فلا يلبس

عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب **اقول** أكثر هذا الكلام
 نقل المذاهب وقوله في ابطال قول ابي مشم ان ما لا يتصور في نفسه
 استحالة التصديق شدة في غير فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور
 في نفسه بافراده استحالة التصديق شدة في ذلك غير مسلم لان اتيب التصديق
 بافراده وقد تصدق سويتا لغيره وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا في
 حيزه وقوله اخلاف من ابي علي والمهاشم ومن اصحابنا ليعني في نظر لان الزايد
 عندهم ليس موجود ولا معدوم وهو معلول العلم اليقيني ليس من ايد
 على الذات وعند اصحابنا ان العلم زائد وهو موجود والباقي
 ظاهر **قال** اما الفلاسفة من مذاهبهم ان العلم عبارة عن
 حصول صورة ما في العلوم في العالم فاذا كانت المعلومات مختلفة
 في الماهيات كانت الصور المتساوية لها مختلفة في الزوات فيكون
 علم الله تعالى **قال** بالمعلومات امور زائدة على دابة تعالى وهي
 من لوازم دابة وقد صرح ابن سينا بذلك في المنطق البابع من
 كتاب الاسرار وعلى هذا اختلف سلفوا ان علم الله بع معنى فام يدانة
 الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبان اخرى فيقولون علم الله تع
 صفة خارجة عن ذات الله تع مقومة بكل الذات وكانتم عمدا
 عن المعنى الصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالقوم وطرا نعم

يساعدون في هذه المسئلة على المعقول على الخلاف منهم وينبغي ان
 فانهم لا يقولون الا بالذات تلك الصورة اللازمة للذات ومثبوا
 الحال منها فالوا باوردت له الذات والعالمة والعلم فطهران الذي
 بقوله فقاء الحال مناسق عليه من كل من اقر يكون الله تع فادرا عالما
اقول ذكر ان ابن سينا صرح بكون العالم صورة وليت على الداء
 ولم يذكر قوله في القدر كما ذكر اخيرا ان هولنا نواهي قول من اقر بكونه
 تع عالما فادرا والفلاسفة يقولون ان علم الله تعالى قطع بوحده ما هو
 صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحدا حقيقة مختلفة بالاعتبار
 وعن الاقول بكل وهم يقولون العلم ليس بمجول على الذات انما هو
 العالمية المحمولة على الذات فالعلمية هي الصفة وهم ايضا يقولون بما
قال لئان بعد العلم بكونه تعالى موجودا بغيره الى دليل آخر يدل
 على كونه عالما فادرا والمعلوم باننا عبر بالمعلوم اولافعل الله تعالى زائد على
 ذاته **اقول** افعال العلم بالوجود الى دليل آخر يدل على العلم
 لا يدل على تعبير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع
 الموجود عن ذلك الواحد وايضا اذا دل الدليل على وجود واجر
 على كون وجود عين دابة لم يدل ذلك على ان وجوده غير كون
 وجوده عن دابة بل يدل ذلك على تعبير الاعبارين لا على تعبير

بغيره لكونه عالما فادرا
 لا يدل على تعبير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع
 الموجود عن ذلك الواحد وايضا اذا دل الدليل على وجود واجر
 على كون وجود عين دابة لم يدل ذلك على ان وجوده غير كون
 وجوده عن دابة بل يدل ذلك على تعبير الاعبارين لا على تعبير

العممين **قال** اجمع الحضم باجور احدا ان علمه تعالى لو كان رايد اعلى
ذات كان ممتقرا في ذاته مكوّن محكّنا لذاته واحبا لعلة وبكث المعلة لت
الاكث الذات والموصوف به ليس الالذات فلكون الذات فاعلة وبابله
معاه وهو محال وانها ان علمه الله تعالى واحبة والواجب بسبغني بوجوبه
عن العلة وانها لو كان لعلم قدم مكان مشاركا للذات في القدم وذلك
بعض المائل وان لا يكون احدهما بكونه فاعلا والاخر كونه صفة او غير العكس
ورايها لا يتايد كون معارض للذات ملزم القول نقدا ما معقار وهو
محال **وخامسها** ان علم الله المتعلق معلومنا يجب ان يكون مثلا لعلمنا
ولزم من حدوث علمنا حدوث علمه وسادسها ان العلم بكل معلوم علم
بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تقع عن صاهيه فلم ان يكون له علوم
غير صاهيه **والجواب** عن الاول قد علمه وعن الثاني انما سوجه على من
ثبت علمه ثم يعلمها معنى وعن الثالث ايضا فمد يد القول بقول
الواجب متى لا يعلم اذا كان واحبالزاتة ولغيره ولولا ما علم لكن لم
قلت ان علمه واحبة لذاتهما بل هو اول الملة والسلي ما حل لان وجوب
العالمية بالعلم لا يجب اسفها عنه بلهما كما في الشاهد وعن الثالث ان
الاشراك في القدم استلزم في ضعف سبغتي او نبوي وذلك لاوجب
التماثل اصلا كما ان الضدين لا يلزم من استراكتهما في المصادر علمها

وعن الرابع ان عتيم بالغاير كون كل واحد محالنا للاخر وهو كذلك لانطلق
هذه اللغة لعدم الاذن وان عتيم جواز المفارقة في الزمان والمكان والسوت
والعدم فلم يسل وان عتيم معنى ثالثا فينبغي وعن الخامس ان علمه
المتعلق معلومنا مع علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم ولا يلزم من
اشتراك الشئ في بعض الموازم تأملها ولن سلطنا لكن لا يلزم من حدوث
علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساويا لوجودنا في
كونه وجودا حدوث وجوده **وعن السادس** ان ما التزم علمنا في العلم
ملزمه في نفس العالمية وهن المعارضه **آردة** على جميع الشبه **اقول**
قوله **الجواب** عن الخامس فيه نظر لان العلم على الاول قد تقدم برتبة
بحر كون الشئ فاعلا وبابلا وفي تفسير النفاست جوار المفارقة مع وجوب
في احدا الاور الاربعه موضع نظر وذلك لان كثير من العلم و
المعلولات تمنع المفارقة مع وجوب نفاستها والادنى ان يقال المنها يرى
انها ذاتان والذات لا يفاير صفتها لا يكون سفارة بالذات لها اذ
لاذات لها ومثل ذلك لاسفار الصفات وما قال في الجواب عن
الخامس فيه نظر لان العلم على بعد يكون سبغته او بعنا الى معلوم
فانست التي يكون الى معلوم واحد يكون متمثلا ولا شذفع تقاسمها
على الوجود لان الوجود على وجوده وعلى وجوده يتابع الشكيل والواقع

لاز صنها م

بالشكك لوجوب المساواة في اللوازم اما الامور المتماثلة بحسب اشتراكها في اللوازم
 والحوادث الساتر في الرابع وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعقولات
 مخالفاً لما يقتضى كون العلمية بحسبها محتملة متعددة وهذا الحجاب يكون على اني
 فاشتم والى على القائلين بان العالمية شاملة على اللوات والعلم ليس يريد
 على الذات فانهم ان اوردوا والمزاج بكثرة العلوم على العالمين يكون العلم رايداً
 عارضوه بوجوب كثر العالمية بعين هذا الدليل قوله وهذه المعارضة
 وارادة على جميع الشبه بمعنى ان المعارضة بالعالمية وارادة على المشبه الستة
 التي يوردونها في الرد على من يقول كون العلم رايداً على الذات **قال**
 سلة الذي يعلى ليس مراداً لذاته وهو قول الى على والى فاشتم وانما
 فيه مع الجار لنا ما نعلم في مسألة العلم واحة ابو على وابو فاشتم على ان ليس
 مراداً للذات بل بتعيين حرمات لذاته بان لو كان كذلك لكان مراداً لجميع
 المرادات كما انما كان عندنا لذاته كان عالمها بكل المعلومات لكن ذلك
 محال لان زيدا اذا اراد صوت رجل وعمر واراد حيوة فلو كان الله مراداً لذاته
 بالكل المرادات بلزم ان يكون مراداً للموتة وحيوة وهو محال ولهايل
 ان يقول ان مقتضى ان لو كان مراداً لذاته لكان مراداً لكل المرادات والعيان
 على العلم لا يمكن ولا يقتضى من جوع وقوله سلة كانت المرادية صنف ذات
 لم يكن تعلتها بعض المرادات او كى من تعلتها بالماضي فقد عوت صغفة

اقول ما نعلم في مسألة العلم وحوادث كون العلم بذاتنا مغايراً للعلم بارادته
 بمعنى تعبيرها وبما يس الا ارادة على العلم لانفسه اليقين كونه تشيلاً ولا الزام
 لان المقس على ممنوع وهو كون العلم له بداية وقوله مدعوت صغفة اشار الى
 ان الارادة على بعد كونها ذاتية لم لا يجوز ان سعلق بعض المرادات دون
 البعض **والس** مسلة لا يجوز ان يكون مراداً بآرادة حادثة خلاف المعتزلة
 والكرامية اما عند المعتزلة فهو على حرميد بآرادة مجردة لا في محل واما عند الكرامية
 فهو حرميد بآرادة مختلطة في ذاتها لئلا ان احدات الشيء لا يصح الا بالارادة سلة
 ما تقدم فلو كانت الارادة حادثة لا فخرت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل
اقول لهم ان يقولوا عليه ان مقتضى الارادة لتخرج احد وقى
 الاتحاد سائر او فانية وكونه ان القادر ان يرجع احد مقدور به على
 الآخر من غير مرجع فلام لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجع ثم يصير
 تلك الارادة مرجحة لها عدلاً فلا يلزم التسلسل **قال** مسلة
 كلامه تعالى قد يخالف المعتزلة والكرامية واعلم ان الجهم
 منا يعتقدون ان المعدلة بواقفنا في لونه ^{بالحل} سلة ونحوه في قدم الكلام
 اما نحن فقد نمنا ان الذي يقول به المعتزلة فخص نقول من حسب المعنى
 والذي يقول بههم لا يقولون به البتة فاذا حصلنا معاملة المعتزلة ووجب
 علينا ان نصح ما هيبة هذا الكلام ثم نضم الدلالة على ان الله تعالى ووصف

بما تم الدلالة على تقدمها فاعلم ان قولنا في المواضع الثلث على ان الله هو
 صواب اما المقامات الاولان وهما المقامات الصعيات مع المعترلة
 فقد قدم القول فيها واما الثالث فالدليل عليه من وجهين الاول
 ان العليل بالذات فاعلم ان يكون بغيره موصوفا بهذا الكلام وقيل
 انكر ذلك وكثر من اعترف به قال انه قدم لان المعترلة والكراية لم
 يعترفوا بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وانما قالوا بحديث الكلام
 الذي يكون حرفا وصوتا واذا ثبت ذلك ولو قد احدث هذا
 الكلام كان ذلك قولنا ثالثا خارجا للاجماع وهو باطل الثاني وهو ان
 هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله تعالى
 فكون الله تعالى محال الحدوث وهو محال اولا يحدث وهو محال له يكون
 الله تعالى قد دللنا على انه من صفاته وصفة التي لا يمكن ان يكون
 حاصدا فيه والاحبار ان يكون الجسم متحركا بحركة فاعلم في الغير
 وذلك محال واحتجوا بماور احد ان الامر بلا ماور عتق وهو
 حابر على الله تعالى وانها انما تعالى في الازل لو كان متصلا بقوله
 انا ازلنا نوحا وهو اجاب عن الماضي لكان كاذبا والله ان الله
 مجمعه على ان كلام الله تعالى ناسخ ومسوخ وسور وآيات وذلك من
 صفات المحدثات واجواب عن الاول ان عبد الله بن سعيد

دعب الى ان كلام الله مع وان كان قدما كذا ما كان في الازل امر ولا يهتيا ولا
 خرا ثم صار في الازل كذلك وهذا في غاية البعد لاننا وجدنا في النفس طلبا
 و امضاء وهذا الفرق من غير الارادة امتنا بعد ذلك ان اسير الى ماهية
 معقولة يدعي بوجه الله بما في الكلام الذي نقرأ في الجروف والاصوات
 وبعار ماهية الامر والنهي والحيز وغير معلوم التصور وكان العول منبوتة
 لله تعالى في الازل محض الجمال اما وجود الاصحاب فقد روي ان كلام الله
 كان امر ونهي في الازل ثم منهم من يقول للمجدوم ماور على تقدير الوجود
 وهذا في غاية البعد لان الجماد اذا لم يجز ان يكون ماور فالمعدهم الذي
 هو في محض كنه تعقل ان يكون ماورا ومنهم من قال انه في الازل
 كان امرا غير ماور ثم لما استمر وتبع صاير المكلفون بعد دخوله في
 الوجود ماورين بذلك الامر وهو بالهشلا وهو ان الانسان اذا اخبر
 النبي الصادق بان الله تعالى سيره قد ولدوا ولكنه موت بل ولادته فانه رعا
 قال بعض النيس اذا ادركت ولدي بالغا فقل له ان اباك كان باحرك
 تحصيل العلم فهنا قد وجد الامر والماتور معدم حتى لو بقي ذلك الامر الى
 اوان بلوغ الصبي لصار ماور بذلك الامر وعن الثاني ان الخبر في
 الازل واحد ولكنه مختلف اضافة بحب احلاف الاوهات وبحب
 ذلك مختلف الالفاظ الدلالة عليه كما في العلم وعن الثالث ان كل الصعيات
 عابده الى هذه الجروف والاصوات فله بلع وانما الكلام في الصفة العتية
 التي دلت عليها هذه العبارات **قول** عبد الله بن سعيد ان الكلام

الاذني قد سغير باطل بوجه اخر وهو ان العبير لا يمكن الاعتداسفاد
 شي او حدوث شي فالارسل لا يمكن ان سفر والا فلي ان يقال الكلام وان
 كانت حصة فدعة لكن الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما
 نزل على لاسيا وسمعهوا وبلغوا الى الممهم في الموصوف بالغير والكثير
 والنزول لامد لو لمها التي هي تلك الصفة القدعة وقول هذا الكلام
 لو كان محمدنا لكان امان محدث في ذات الله وهو محال اهل هذا
 هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلا للحدث قوله اوله
 وهو محال لان كونه متكلما من صفاته وصفه التي سمحيل ان لا يكون
 حاصله في قول المتكلم حصة الكلام يجوز ان يكون في غيره كما ان الخالق
 صفة والمخلق والرزق **قال** صفة
 مسلة هذه الصفة القدعة المسماة بالكلام عندنا واحدة صلا فالعض
 الاحجاب فانهم اثبتوا لله خمس كلمات الامر والشي ايضا حير لانه اصبار
 عن رتب الثواب والعقاب على الفعل والشكول **اقول**
 اسباب الكلام ليست محصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخبر
 والشرع الحجة يمكن ان يكون واحدا هو القديم والدلائل كثيرة ولا
 فائدة في جعل الكلام حبرا وحده فان الخبر ليس حقيقة كل الصفة لتركيبه
 عن ذكر الخبر عنه وذكر الخبر وارباط الخبره لكن يجوز مع رتبته

والخبر والشرع والقدرة
 ان حصة الكلام والخبر
 والنسب

ان يكون دليلا على مبدءا واحدا واذا كان كذلك فالقول ان الامر و
 العتي حبر كل منهما احبار عن رتب الثواب والعقاب على الفعل و
 الترك ليس شي لان المدلول بالذات مغاير المدلول بالعرض ضرورة
قال مسلة خبر الله تعالى صدق لان الكذب يقض وهو على
 الله محال ولانه لو كان كاذبا لكان يكتب قديم ولو كان كاذبا لكان
 كذلك لا يتحالك منه الصدق لكن الشا محال فان كل من علم شيئا
 صح منه ان غير في نفسه عن خبرا صدقا وذلك معلوم بالضرورة لانما
 هب ان ما ذكرته يدل على ان ذلك الخبر القديم صدقا لانا نقول للضرورة
 هذا ايضا لانهم عليهم لا يجوز تم الحذف والاذخار حكمة لا يطعن عليهما
 ويجوز ذلك رفع الوثوق عن هذه الظواهر **اقول** الحكم ان
 الكذب نقص ان كان علميا كان قولا بحسن الاشياء ومبها اعتقلا
 وان كان سمعيا لزم الدور وقوله لو كان كاذبا لم يقد بقديم لا استحال
 منه الصدق مسلي على ان كلام القدم هو عين الخبر ومع ذلك فهو
 حبر واحد لا غير ولم يوجب كل واحد منهما وما قال على المعترلة
 ليس بوارد عليهم لانهم يقولون هداية المتكلمين وازاحة عنهم
 واجبان على الله تعالى وعلى تعديل محور ما رفع الوثوق عن كلامه تقع
 مع من الاختلاف الواجب وهو محال فيم لا يجوز ان الحذف

صفت كذا اليك على كون هذا اللفظ

الاظهار لبعض حجة المكلف في تكايفه هذا ما اعطى كلامه والاولى
ان ست دكل الكلام باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليقه
قال مسألة عن فعل الضرورة ان ذلك الكلام غير مسموع
الآن وهل يقع ان يكون مسموعا هذا مما لم يقع عندي عليه دلالة لانا
انما حوزنا روية ما ليس بحسم ولا عرض الا انما راينا الجسم والعرض و
ثبت ان لا بد من عدم شركة وان لا يشترك الا الموجود ولا يجرم فلنا يجوز
روي كل موجود اما في حيزه المبدئية فالسمع لم يتعلق بالاجسام والاصوات
حتى نفقه الى عدم شركة بل انما يتعلق بالاصوات فحاز ان يكون
على صحة المسموعة هي الصوتية فقط ولا يكون ذلك الكلام مسموعا
اول تعالى ان يقول الكليات المدركة بالسمع كالثقل والحدة وكما
بما هو مسموع المرفوف ومختلف باختلاف مفارقة للصوت المشترك المسموع
مع الجميع والعلة المشتركة المفتضبة لعد كونها مسموعة اما الوجود واما
العرضية ولا مفهوم للعرضية الا التقيام بالغير والصفات قائمة بالغير وان
لزم من ذلك صحة كون الكلام الذي هو صفة مسموعا كما قل في التروية
وظاهر ان سده وامثالها تعلقات بعيدة عن العقل والحق الرجوع في
امثال هذه المسائل الى التمع والتوقف فيما لم يرد سميها **والس**
مسألة زعم بعض فقهاء الحقة ان الكون صفة ازلية لله وان الملكون

محدث فقول لم القول ان الكون قدم او محدث يستدعي تصور
ماهية الكون فان كان المراد من نفس موشية القدر في
المقدور في صفة تبيده والنسب لا توجد الا مع المنسب ولزم
من حدوث الملكون حدوث الكون وان عتيم به صفة موشية في وجود الاثر في غير القدر
في صفة وجود المقدور وان يكون موشية في نفس وجود المقدور ^{وان عتيم به صفة موشية في وجود الاثر في غير القدر}
فلنا القدر لا يشر لها في كون المقدور في نفس جاز الوجود لان
ذلك له ذات وما الذات لا يكون بالغير فليس الا ان يكون اشرفها
في وجود المقدور على سبيل التعلق على سبيل الوجود فلو اشرها
صفا اخرى لله مع موشية في وجود المقدور لكان موشية في
المقدور وان كان على سبيل الصحة كان عين العدم فليزم
اجماع الملثف ولزم اجماع صفت مستطقت بالناشر على
المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجود ليجعل
ان لا يوجد كل المقدور من الله تعالى فكون الله تعالى موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالانفاق وايضا بالقدر
تتافي هذه الصفة لان الموحب بالذات لا يكون فادرا محتملا
اول انما اخذوا الكون من قولهم انما امرنا اني اذا
اردنا ان نقول لكن فكون يجعل قول كن مقدا على الكون
وهو المسمى الامر والكلمة والكون والاختراع والايجاد
والخلق الفاظ شتر في معني وثبان بعاني والمتركة فيه

كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي
 اخصرت تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة
 الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يظن فيها في الوجود
 وليست صفة نسبية يهمل مع المنتسبين اليها صفة لبعض
 بعد حصولها اثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا
 القدرة موثرة في صحة وجود المقدور موثريه
 فليس بصحيح انما الصحيح القدرة متعلقة بصحة
 وجود المقدور والتكون متعلق بوجود المقدور و
 موثريه ونسبته الى الفعل احاد كنسبة الارادة
 الى المراد والقدرة لا يقتضيان كون المقدور و
 المعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا
 بان نسبة لقولهم باقتناع قيام الاحداث بهذا تعاقب
 قوله ان كانت تلك الصفة موثرة على سبيل الوجوب
 كان الله موجبا ليس بشيء كان ذلك الوجوب يكون الحقا
 لا سابقا يعنى ان اراد الله تعالى خلق شيء من مقدورا
 كان حصول ذلك الشيء منه واجبا لا معنى انه كان واجبا
 ان يحلته قوله ان علم به صفة موثرة في وجود الاثر
 فهو عين القدرة فجاوبه ان القدرة لو كانت موثرة
 لكان جميع المقدورات اثر لها فيكون موجودا ولا يلزم

من اثبات التكون جمع المثلين لان متعلق القدرة غير
 متعلق التكون فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم
 واكتفى ان القدرة والارادة محو عين مما اللذان بتعلق
 لوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى
قال مسألة الظاهريون من المتكلمين
 انه لا صفة له تقو وراء السبعة او الثمانية واثبتوا الحسن
 الاشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء
 الوجود واثبتوا الاستواء صفة اخرى وهي ادراك
 الشم والذوق والتمس واثبت عبد الله بن محمد القدم
 صفة وراء البقاء واثبت مثبتوا الحال العالميه امرها
 وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات واثبت
 ابو سهل الصفا وكي لله تعالى بحسب كل معلوم
 علما وبحسب كل مقدور قدرة واثبت عبد الله بن سعيد
 الرحم والكرم والرضا صفات وراء الارادة و
 الانصاف انه لا دليل على ثبوت هذه الصفات ولا
 على نفيها فيجب التوقف واحتج من خص الصفات في
 السبعة او الثمانية بان كل فناء كما للمعرفة وكما
 المعرفة انما تحصل لمعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات
 ومعرفة جميع الصفات لا سابق الا بطريق ولا طريق

واثبت الواسع الى غير ان صفة وجود
 الله مستغنى عن المكان واثبت
 العاصم بله ان في ص

العلم مستدرك بالافعال والتشريع عن التقاليد
وهذان الطريقان لا يدلان على هذه الصفات
واجواب لم قلت بانها يمكن المعرفة ولم يجوز ان
يقال انا ما امرنا بان نعرف من صفات الله تعالى
الا القدر الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد
صلى الله عليه وسلم سلمناه لكن لا نسلم انه لا بد من
الدليل سيما وعندنا المكاييف سرها تكلف بالاطراف
سلمناه لكن لم قلت ان العلم مستدرك بالافعال وبشبه
الله تعالى عن التقاليد لا يدل على هذه الصفات فقط
اقول مشوا الحال القائلون بان
العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون
العالمية معلد بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على
صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات
والدين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون
ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال
او السرر فقط بل يقولون السمع ايضا طريق
اخر في اثباتها واما اثبتوها لورود النص بها
وكونها غير مراد في سائر الصفات **قال**
مسئلة ذهب ضرار من المتقدمين والعزالي

من المتأخرين الى اننا لا نعرف حقيقته ذات الله تعالى
وهو قول الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة الى
انها معلومة بحجة المتكلمين منا ومن المعتزلة اننا نعرف
وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وان نعلم ذاته والافعال
الشيء الواحد باعتبار الواحد معلوما بمجهولا بحجة
الفريق الثاني من وجهين الاول ان المعلوم عندنا
منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بحسيم ولا جوهر
ولا عرض ولا شك في ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها
عنها واما الاضافات كقولنا قادر وعالم ولا شك ان
الماهية مغايرة لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا
من قدرة الله تعالى انه امر مستلزم للتأثير في الفعل على
سبيل الصحة فما هيبة الله تعالى محموله والمعلوم منها ليس
الاهذا اللازم وهو التأثر بالخصوص وكذلك المعلوم عندنا
من علم الله تعالى ليس لانه امر يلزم الاحكام والاتقان
في الفعل فما هيبة ذلك العلم غير هذا التأثر والمعلوم ليس
الاهذا التأثر فظهر ان ماهية صفات الله تعالى غير
معلومة لنا وسعد بن يكون معلومة لكن العلم بالصفة
لا يستلزم العلم بما هيبة الموصوف على التقصير ولما

المستقراء على سبيل الانصاف انا لا نعلم من الله تعالى الا
 السلوب والاضافات بل ان العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية
 فثبتنا لا نعلم حقيقة الله تعالى الثاني انا قد بينا في اول
 هذا الكتاب ان لا يمكننا تصور الا الذي يدركه بحواسنا او
 نتجده من انفسنا او تصور من عقولنا او ما يتكبر عن احد
 هذه الثلثة والماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام
 الثلثة فهي غير معلومة لنا **اقول** القول بان
 المعلوم منه تم اما السلوب واما الاضافات ليس لمسلم عند
 المتكلمين لا يتم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو
 صفة سلبية ولا اصنافه والحكام يقولون في اجواب عنه
 ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره
 لا بالتساوي بل بالتشديد والموضوع لهذا الجدل هو حقيقة
 تعالى والواجب وجودها لذاتها التي لا يعبر عنها الا بوصف
 سبق او اضافي فيقال مثلا الوجود القائم بذاته الذي
 ليس بعارض الماهية ونحن نفينا هذا موقفاً لا من المشترك
 المقارن للسلوب اما تلك الحقيقة فيغير معلومة لغيره تعالى واما
 الدليل الثاني فهو ما اخترع بنا على مدبره في التصورات

وقوله لا يمكننا ان يتصور الا الذي ذكره فحتاج الى بيان ولم
 لا يجوز ان يكون ما ذكره ملزوماً للمعرفة واللازم لا يكون
 ما ذكره وصاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى غير وجوده
 ولذلك ذهبنا الى ان وجوده معلوم وما هيته غير معلومة
قال مسألة الله تعالى يصح ان يكون
 مرنا خلا فجميع الفرق اما الفلاسفة والمعتزلة فلا اشكال
 في مخالفتها واما المشبهة والكرامية فلا نعلم لنا جوزوا
 دونه لا اعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة واما بقدر
 ان يكون هو تعالى منزها عن المكان والجهة فهم يحملون رؤيته
 فثبت ان هذه الرواية المنزهة عن الكيفية ما لا يقول به احد
 الاصحابنا وقبل الشروع لا بد من تخصيص محل النزاع فان قيل
 ان يقول ان اردت بالرواية الكشف التام فذلك مسلم لان
 المحادف يصير يوم القيامة ضرورة وان اردت به الحال التي
 تجدها من انفسنا عند ابصار الاجسام فذلك مما لا نزاع في اسفاره
 لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين او عن
 انقال الشعاع وكل ذلك في حق الله تعالى محال وان اردت
 به امرنا لث فلا بد من افاده تصويره فان التصديق بسبوت

روي في التلخيص

الخارج من الغير المألوف
 حاد مستلزم لا ارتسام
 وجوه الشعاع

بالتصور والجواب انا اذا علمنا الشيء حاله كما يراه ثم رأينا به
 فان تذكر التفريق بين الحالتين وقد عرفت ان تلك الفارقة لا يجوز عود
 الى ارتسام الشئ في العين ولا الى خروج الشعاع منها فهي عاكسة
 الى حالة اخرى سماها بالروية فندعي ان تعلق هذه الصعوبات
 بالله تعالى جار هذا هو البحث عن محل النزاع والمعتمد ان الوجود
 في المشاهدة علة لصحة الروية فيجب ان يكون في الغائب كذلك
 وهذه الدلالة ضعيفة مزوجة احرص ان وجود الله تعالى
 عين ذاته وذاته مخالفة لغيره فيكون وجوده كذلك سلمنا ان
 وجودنا ليس اوى وجود الله تعالى في مجرد كونه وجودا لكن
 الانساق لصحة الروية في المشاهدة مفقده الى علة فاننا قد بينا
 ان الصعوبات امرانها فيكون عدمية وقد عرفت ان العدم لا
 سلمنا ان صحرونا معللة فلم قلت ان العدمي الوجود قالوا
 لان في الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الروية والحكم المشرك
 كما بدله من علمية كونه ولا مشتركا الا بالحدوث والوجود والحدوث
 لا يصح للعلة لانه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم والعدم
 نفى محض والعدم السابق لا يدخل في التأسيس في المستقل
 بالانتماء لبعض الوجود فيقول ان انساق الجوهر في على ما تقدم سلمنا

وهو غير علم بل
 نودنا على صحة
 ان وجوده

ما ذكره في النور
 ما ذكره في النور
 ما ذكره في النور
 ما ذكره في النور

لكن لا نسلم ان صحة كون الجوهر مرميا مشع خصوصها في اللون لان
 اللون يستحيل ان يرى جوهره والجوهر يستحيل ان يرى لونه
 وهذا على اختلاف طبع القدر في الماهية سلمنا الاشترال
 في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشترال في الحكم الاشترال في
 العلة بانه ما تقدم من حوان بعلة الحكم المتماثل بعلة مختلفه
 سلمنا وجوب الاشترال في العلة فلم قلت انه لا يمكن ان يكون
 قلت الامكان عدمي قلت فامكان الروية ايضا عدمي ولا
 استبعاد في تعلق عدمي بعدي سلمنا انه لا يشترك سوى
 الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصح قوله
 لانه عبارة عن مجموع عدم ووجود قلت لا نسلم بل هي عبارة
 عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود عن نفس
 العدم واليد عليه في الحدوث بالحصل لاني اول زمان
 الوجود وفي ذلك زمان ليستحصل حصول العدم فعلنا
 ان الحدوث كونه زائد على العدم سلمنا ان المصحح هو
 الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله فتح حصول
 الصحة فان الحكم كما يعتبر في حقيقة حصول المقتضى باعتبار
 فينا ايضا اسما للموانع فلعل ما يبيد الله تعالى او ما هيبة صفة

الحدوث والوجود
 الدلالة ثم نحن نذكر
 الامكان والاشترال
 مغاير الحدوث فان

من صفاته تنافي هذا الحكم وما تحققه لزجوبة مصحح الجهد و
الشهوة ثم لزجوية الله تعالى لا يصحها اطلاق الاشتراك
ليس له في اللفظ والشرط كما في المعنى لكن بامية ذات الله تعالى
او بامية صفة صفاته ما فيها وعلى القدرين فارجوز في
منه المسئلة ذلك لئلا سلمنا انه لم يوجد المنا في لكن لم لا يجوز
لن يكون حصول ذلك الرويد في حقا موقوفا على شرط يمنع
تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى فاما لا ترى المرى الا اذا
انطبعت صورة صفة مساوية للمرى في السلكة عيننا و
المختل لن يكون حصول الحالة المستامة بالروية مشروطا بحصول
منه الصور او كان مشروطا بحصول لمقا بده ولما استع حصول
منه الامور بالنسبة الى ذات الله تعالى لا جدم امتنع
علينا ان ترى ذات الله تعالى **اقول**
تلخيص دعوى الرويد لئلا الحالة المحاصلة عند انقسام الشبح
في الخيز او خروج الشعاع منها المعارة للحالة المحاصلة
عند العلم يمكن لن يحصل مع عدم الانقسام وخروج الشعاع
وعلى الخالف منه الدليل في هذا الوجه لقول انها جازية على الله
تعالى وسحتاج في اثبات كون ملك الحالة غير الكشف التام الى

دليل والاستدلال بالقياس التمثلي في مثل هذا الموضوع
كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه وارده **قال**
والعتمد في المسئلة الدلال لتسميته **احدها** ان رويته الله
تو معلقة باستقرار الجهد وهو ممكن والعلق على الممكن يمكن فالروية
مكنه فان قيل لا سلم ان علق الروية على شرط ممكن بل على
مشروط محال لانه علقها على استقرار الجهد حال كونه متحركا وذلك
محال انما قلنا انه علقها على استقرار الجهد حال كونه متحركا لان
صيغة لن اذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل فقوله لن
استقرارى لوصار مستقرا في الزمان المستقبل فسوف ترائي
ثم انه في الزمان المستقبل اما لن يقال انه صار مستقرا او ما صار
مستقرا فان صار مستقرا وجب حصول الروية لو جبر حصول ^{المشروط}
عند حصول الشرط فلما لا يحصل الروية بالاجماع علمنا ان الجهد
لم يستقر واذا لم يكن مستقرا كان متحركا ضرورة انه لا واسطين
الحركة والسكون فاذا ن الجهد حال علق الله تعالى الروية باستقراره
كان متحركا ومعلوم لن استقرار المتحرك حال كونه متحركا بحال فثبت
ان الشرط يمنع فلم يلزم القطع بحواز المشروط **والجمله** سلمنا
ان الجهد في تلك الحال كان متحركا لكن الجهد بما وجد يصح

السكون عليه والمذكور في الآية منشأ لصحة الاستقراء و
 ما هو المنشأ لاستنتاج الاستقراء فغير المذكور في الآية فوجب
 القطع بالصحة **اقول** يمكن ان يقال على قوله
 المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقراء لما عدا ان المذكور
 في الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر
 عنه بقوله من قال فان استقر مكانه لصحة السكون التي يلزم
 ما يبيد الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال يلزم الحرك
 فلا يمكن معها صحة السكون وعلى قوله وجوب حصول المشروط
 عند حصول الشرط موافقة لفظيه فان من الواجب ان يقول وجوب
 حصول المشروط عند حصول شرطه يتم عليه العلة فان حصول
 الشرط مطلقا لا يوجب حصول المشروط اذ لم يكن العلة حاصلة او
 كانت حاصلة لكنها معوزة لشرط آخر **قال**
 وثانها ان موسى عليه سأل الروية ولو لم يكن الروية حاضرة لكان
 سوال موسى جبلا او عيننا **اقول** للافعال ان
 يقولوا ان موسى سأل عن الجبل ان قوله تعالى حكاه عنه
 افتهلكا ما فعل السهواء منا وقوله حكاه عنهم ان نؤمن كل حتى
 نرى الله جهم فاخذتكم الصاعقة **قال** وثالثها قوله تعالى

وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة والنظر اما ان يكون عبارة
 عن الروية او عن تقليد الحدقة نحو المراد التماسا لرويته فان كان
 الاول لصح الفرض ولم يكن الثاني بعد ذلك على ظاهره فلا يلزم
 حمل على الروية لان النظر كالسبب للروية والتعبير بالسبب عن المسبب
 من اقوى وجوه الجواز لا يقال لم كان ذلك لتاويل اولى مراتبها
 ومولز يكون الى واحد الا ان يكون المراد وجوه يومئذ ناضرة فبغير
 ربها منظره او بقول المراد ان ثوب ربها ناظرة لانا نقول اسم
 الاول بما طر لان الانطاد بسبب لعم والاية مسوقة لسان النعم
 واما الثاني فالنظر الى الثواب بل بدو لم يحل على روية الثواب
 والافتقار للحدقة نحو الثواب من غير الروية لا يكون من النعم البسه
 واذا وجب اضمار الروية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة
 من غير دليل فوجب لزوم لا يجوز **اقول** للخصم ان يقول
 الآية تدل على لزوم الحال التي عبر عنها تعالى بقوله وجوه يومئذ
 ناضرة متقدمة على حالة استقراء انما الجحش في الجحش وامل النار
 في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ليرنفل
 بها فافرة فان في حال استقراء اهل النار في النار قد فعل
 بها فافرة واذا كان ذلك كذلك فان انتظار النور بعد
 البشارة

بها فح يقضى بصنارة الوجه وليس ذلك الانتظار سببا للغم
 كما ان من ينتظر خلعة الملك حين وعد بها وينقلها نضل اليه
 عز قرب لا نفم الانتظاره ذلك وانتظار العقاب بعد الانذار
 بوروده ثم عظم بعضى بساعة الوجه يمكن ينظر ان يعاقب حين
 ستم بورود العقاب عليه عز قرب وقوله بجباض الروية
 او عن قلبه بحدقه نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصل
 من النعم كما بينا فلا يحتاج فيه الى اضرار الروية **قال**
 احتج المختم بامور احدثها قوله ثم لا تدركه الابصار و
 الاستدلال بمن وجهه احسان ما قبل هذه الاية ايضا مع
 فان القاء ما ليس بمدح فمات الكذابين وكيف كما يقال فلان اجل
 الناس والكل الخبز واستاء الوقت واذا كان نفي الادراك مدحا
 كان شيوته نقضا والنقص على الله محال التارة لنزوله ثم لا تدركه
 الابصار بعضى لنزول تدركه الابصار في مني من الاوقات لان
 قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بعضى
 ثم لا تدركه الابصار بدليل ان يستعمل كل واحد من القولين في
 كذب الاخر واذا صدق احد المقيضين كذب الاخر فوجب
 كذب قولنا تدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت قولنا

الانتظار
 في النور
 ليس بوار ولا انظر
 بساعة اما عن الروية

الاول

يتركه بصر واحد او بصران ضرورية ان لا قابل للفرق وثانها
 انه تعالى لو كان مرسلنا ليناها الآن وثانها انه لو كان مرسلنا
 مقابلا او في حكم المقابل احتراز عز روية الانسان وجهه في المرات
 وعز روية الاعراض والجواب عز الاول اننا نقول الموجب له
 لان الادراك موروثه الشيء عز جميع جوانبه لان اصله من الحق
 وذلك انما يتحقق في المرء الذي يكون له جوانب ولما كان ذلك
 في حق الله تعالى محال لا يجرم يستحيل ان يكون مدركا فاهم قلنا
 ان ليس المرئى وعن الثاني اما بينا ان عند حضور المرئى وحصول
 الشرائط يجب الروية ولن سلمنا وجوبها في المرات التي
 في الشاهد دفعا للشبهات التي يذكرونها فلم قلت انها
 واجبه في روية الله تعالى فان روية المخلوقات بخلاف روية
 الله تعالى فلا يلزم من وجوب حصول صورة المخلوقات
 عند حضور الشرائط وجوب روية الله تعالى عند حصول
 الشرائط وعن الثالث ان قولهم المرئى يجب ان يكون
 مقابلا او في حكم المقابل عن المشارع او نقول هب ان يجب
 ان يكون كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب ان يكون

وقولنا في حكم المقابل

كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه **المن اقوال**
 قوله نفي الإدراك عنه تقع مدح فالإدراك بصير ليس بشي لان
 المدح يكون لو كان نفي الإدراك البصري فالنقص يكون هو
 الإدراك البصري والله تعالى منزوع عن ذلك بالاتفاق وقوله
 ادراك الشي معنى البصار وروى عنه من جميع جوانبه ليس
 بصحيح لانهم يقولون ادركت الشمس والنداء ولم يردوا
 به ادراكها من جميع جوانبها واجواب الصحيح انه تعالى في
 الإدراك بالبصار الذي من شرطه ارتسام الشئ او
 خروج الشعاع واما الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين
 الشئين من غير حصول احدهما فم **نقد قال**
مسئلة الآلهة نفي واحدا لا تذرنا الهين لكان اما ان يصح
 من احدهما ان يفعل فعلا على خلاف الآخر ولا يصح و
 ان يصح فليقدر ذلك لان ما ليس به متع فلا يلزم من فرض
 وقوعه محال والا لكان متعلا لا يمكنه وعند ذلك الاختلاف
 فانما ان يحصل مرادها فلكون الجسم الواحد متحركا ساكنا
 وهو محال ولا يحصل مرادها متكون وهو ايضا محال

الوَاقِعَةُ

سلبت المانع من مرادك واحدهما وجود مراد الآخر فاشاع
 مرادك واحدهما متوقف على حصول مراد الآخر فلو امتنع معا
 لو حدا وهو محال او يحصل مراد احدهما دون الثاني وهو ايضا
 محال لان كل واحد منهما قادر على مالا نهاية له فلا يكون احدهما
 اولى بالرحمان ولان الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا عما جزيه
 ان كانت ازلية فهو محال لان العجز انما يعتق على صح وجوده
 ووجود المخلوقات الازلية محال فالعجز عنه ازلا محال وان
 كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في
 الازل ثم زال قدرته وذلك يقتضي عدم القدم وهو محال
 واما ان استعت الخالفه فهو باطل لانه اذا كان كل واحد
 منهما قادرا على جميع المقدرات والقادر يصح منه فعل
 مقدوره في يصح من هذا الفعل بحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل
 السكون لولا هذا فلم يقصد احدهما الى الفعل لا بعد على
 الآخر القصد الى ضده لكن ليس بقدم قصد احدهما على
 الآخر او من لعكس فاذا يستحيل ان يصير قصد احدهما
 مانعا للاخر من القصد وصحت المخالفة فان قيل لم لا يجوز
 ان يقال انها لكونها حكيمين لا يريدان الا الاصلح وذلك

الاصح واحد فلا جرم يجب توافقه قلنا الفعل اما يتوقف
 على الداعي ولا يتوقف فان توقف على الداعي استحال العبدان
 تخار فعل الفتح الا اذا خلق الله فيه داعيا يدعو اليه واذا
 كان الداعي الى التسبح موجبا للتسبح كان تسبحا واذا كان التفاعل
 لذلك الداعي موافقه تعالى لم يجب ان يكون فعل الله تم حسنا
 بالتفسير الذي تريد ونلم يلزم اتفاق الالهيين على الفعل
 الواحد فصحت المخالفة بينهما وان لم يتوقف الفعل على الداعي
 جان في الصندين المتساويين في الحسن والفتح ان تخار
 احد الالهيين اجمارا احدهما والاله الاخر اجمارا والاخر وجوب
 المخالفة بينهما **قولنا** قد امتناع وجود واجبه
 وجود لذاتهما وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب واما
 هذا الدليل فيدل على امتناع كون الالهة مترتبة بقدر العالی
 منها منع السافل ما يريد من غير عكس ومذهب الكثر المشركين
 هو هذا وقوله فعل خالف الداعي الى التسبح لا يكون
 حسنا ليس بشي لان القايد الحسني والفتح لا نسلم ان طوع
 ما هو موجب للتسبح فيجب وان خلق الكفار مع قدرتهم ودوام
 خلق ما يوجب الكفر وذلك غير تسبح عندهم وذلك لان وجوب

الالهة متساوية من كل الوجوه
 ولا داعي الى امتناع كونهم

الكفر عن القدرة والداعي معا لينا في الاختيار واذا كان المحلوت
 مختارا لم يتاثر فتح فعله الى فعل فاعله وباقي الكلام ظاهر و
 فلومكن ان ينسب هذه المسألة بالتسبح لان صحة السمع غير متوقفة
 على القولين بوحدة الاله **قال** القسم الثالث
 في الافعال مسألة زعم ابو الحسن المشعري انه لا تاثر لقوة
 العبد في مقدرة اصلا بل القدرة والمقدور واقعا بقدر
 الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل اقدر بقدرته تعالى وكونه
 طاعة ومعصية صفات الله يقع بقدرته العبد وزعم الامتداد
 ابو اسحق ان ذات الفعل يقع بالتدريس وزعم امام الحرمين
 ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم بما يوحى
 وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن لم يقتل قول
 ابي الحسين البصري وزعم الجمهور من المعتزلة ان العبد
 موجود لافعاله لا على نعت الاجاب بل على صفة الاخبار لنا
 وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك او لا يمكنه فان لم
 يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان امكنه فاما ان لا يفتقر
 ترجيح الفعل على الترك الى تسبح وهو باطل لان يجوز لرجح احد
 طرفي الممكن على الاخر لا مرجح او يفتقر وذلك المرجح ان كان زفعله

الافعال

عا د التقسيم و كيتسلسل بل انتهى محالة الى سرح لا يكون من فعله
 ثم عند حصول ذلك المرحح ان امكن ان لا يحصل ذلك الفعل
 فليفرص ذلك في يحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى مع لز
 نسبة ذلك المرحح الى الوقوف على السواء فاخصاص احد
 التوقيين على المستوية فاخصاص احد التوقيين بالحصول و
 الوقت الاخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لاحد طرفي الممكن
 المتساوي على الآخر من غير مرحح وهو محال وان امتنع ان
 لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكليية لانه متى حصل المرحح
 وجب الفعل و متى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار
 هذا الكلام قاطع **اقول** ذكر للمعتزلة اربعة مذاهب
 ولم يذكروا ان الحق من الثلث الاولة انها و ذكر فيها قران المختار
 تمكن من ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا المرحح و منها حكم
 بان ذلك محال ثم على تقدير الاحتياج الى المرحح و امتناع عدم
 حصول لا يقال فقد بطل قول المعتزلة بالكليية و ذلك غير
 وارد لانه ذكر ان ابا الحسين من المعتزلة و قال في مواضع اخرى انه
 رجل المعتزلة و منها قال انه ذهب الى ان المنته القدره
 والارادة لوجوبان وجود المؤثر و فكيف بطل قولهم بالكليية

القول

و بيانها انهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة
 له القدرة و حذو و وجوب وقوع احدهما بحسب الارادة متى
 حصل المرحح وهو الارادة و جب الفعل و متى لم يحصل امتنع و
 ذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة
 و حذو فاذا ن الكلام الذي ذكره غير قاطع في ابطال قولهم
قال الثاني لو كان العبد موجوداً بالفعل لنفسه
 لكان عالم سفاصيلها اذ لو جوزنا المجاز من غير العلم بطل
 دليل اثبات عالمه الله تعالى و لان القصد الكلي لا يكفي في
 حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء
 فليس حصول بعضها اولى من حصول الباقى فثبت انه لا بد من
 القصد الجزئي و هو مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجوداً
 لا فعال نفسه لكان عالم سفاصيلها كنهه عن عالم سفاصيلها
 اما اولا ففي حق التام و اما ثانياً فلان الفاعل للحركة البتة
 قد فعل السكون في بعض الاحيان و الحركة في بعضها مع انه لا شعور
 له بالسكون و اما ثالثاً فلان عند ابي علي و ابى هاشم مقدّم
 العبد ليس نفس التخصيل في اختياره بل علة ذلك التخصيل مع ان
 لا شعور لاكثر المخلق تلك العلة لا جملة ولا تفصيلاً **اقول**

بلا

فمن الاعداد لا يقتضى علم الوجود بالوجود والا كان له ان
يدفع قول القائلين بان النار بحرقه والنفس مضية بعدم علمها
بثوبها وتخوير الامجاد من غير العالم لا يطلع على عالمية الله تعالى
لان مستبقي العالمية لا يستدلون بالاعمال على العالمية بل انما
يستدلون باحكام الفعل واقفانه على العالمية والقول
بان القضاء الجزئي مشروط بالعلم الجزئي مقنن صاعرا والنار
هذه الحشية فالخارق من غير علمها **قال**
الثالث اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه فاما
ان لا يقع وهو محال لان المانع من وقوع مرادك واحد
منها وجود مراد الآخر فلو امتنع معا لوجبا معا ويقعا
هو محال او يقع احدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرة
متساوية في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور
الواحد وحده حقيقة لا يقبل التفاوت فادن القدرة ان
بالنسبة الى اقتضا ووجود هذا المقدور على السوية
انما التفاوت في امور اخرى خارجة عن هذا المعنى و
اذا كان كذلك امتنع الترجيح **اقول** اذا اراد العبد
تسكين جسم اراد الله تحريكه ووقع التحرك وذلك لان

والشيء الواحد

الو

القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتأثير بينهما
مساوية في القوة والضعف ولذلك تقدر قدرة على حركة
مساوية لا يقدر غيرهما على مثل تلك الحركة في اصناف تلك
المدى ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية
لست كذلك وايضا الضعيف بما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر
عليه القوى والقوى تقدر على منفعه من ذلك الفعل وهو لا
يقدر على منع القوى وهذا الدليل اخذ من دليل المانع في ابطال
كون الاله اكثر من واحد وهناك تسمى لان الالهة تفرض متساوية
في القدرة بلاتفاوت ومهنا لا تسمى **قال** احتج الحنفي
بالمعقول والمنقول اما المعقول فبان فعل العبد لو كان معلق
الله تعالى لما كان متمكنا من الفعل البته لانه ان خلق الله فيه
كان واجبا لخصول وان لم يخلق الله فيه كان منتهى الحصول
ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والتمك لكانت افعال طارئة
مجرى حركات الاجادات وكان ان البدنة جازمة بانه لا يجوز
امرا بجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب لزمكون الامر كذلك
في افعال العباد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد
موجدا والجواب انه لازم عليكم لان الامر ان توجه حال استواء

القدر

الداعي ففي تلك الحالة يستع التزجيج وان توجه حال الرجحات
فمنناك الرابع واجب والمرجوح متع والان ذكر الفعلان
علم الله وجوده فهو واجب وان علم عدمه فهو مستع فثبت
ان الاشكال وارد على الكلا والجواب هو انه تعالى لا يسأل
عما يفعل **اقول** لا شك في ان الفعل الذي يخلق الله
في العبد لا يكون العبد متمكنا فيه اما ان كان للعبد اثر
ما في بعض افعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له ملكة
في ذلك التأثير لا غيره وقوله ان ذلك الاشكال لازم على الكلا
ليس بصحيح لان المعنى الذي يدعى الصفة في اثبات الفعل
للعبد وهو مفعول بالذليل وايضا الامر يتوجه حال استواء الداعي
ثم يحدث الترحيح فتبعه الفعل ووجوب الفعل مع ذلك الترحيح
لا ينافي كونه قادرا على الطرفين واما القول بان ما علم الله
وجوده واجب لا يفيد نفي كون العبد فاعلا غاية ما في الباب
انه يوجب كونه غير مختارا ولو كان مبطلا لفعل العبد
لكان مبطلا لفعله تعالى ولو كان مبطلا لاختيار العبد
لكان مبطلا لاختياره تعالى فانه كان عالما في الازل لا يستعمل
في المستقبل ففعله الاستقبالي اما واجب واما متع والوجوب

القول

عنه ما قاله فيما مضى من ان العلم تابع للعلوم وهو لا يكون
مقتضا للوجوب والاشباح في العلوم **قال**
واما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه الآية من
عشر اوجه الاول ما في القرآن من اضافة الفعل الى العباد
كقوله تفويل للذين كتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون
الاظن ذلك بان الله لم يكن مفعولا لعمته انما هو على قوم حتى
يغيروا اما ما نفهمه بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه
فلساخيه من يعمل سوء تجزيه كل امرئ بما كسبت له نفسه
فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوء تجزيه كل امرئ بما كسبت
له نفسه ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا ان دعوتكم فاستجبتم
لمن كفر من على الكفر وعدا الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزي كل نفس بما كسبت
اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابرهم الذي في الآخرة
وارزة وزر احزى لتجزي كل نفس بما تسع هل خزاء
الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون
من حاء بالحسنه فله عشر امثاله ومن حاء اعرض عن ذكره

او تلك الذين اشتروا الحياة الدنيا ان الذين كفروا
بعديا ينفصلوا الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تعالى
منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من تفاوت
والاختلاف والظلم اما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى خلق
الرحمن من تفاوت الذي كل احسن كل شئ خلقه والكفر ليس
لحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا
بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال
ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم
ولا يظلمون فتبيلك الرابع الايات الدالة على ذم العباد
على الكفر والمعاصي لقوله تعالى كيف تكفرون بالله و
الانكار والتوابع مع العجز عنه محال وعندكم انه لا يخلق
الكفر في الكافر وارا منه وهو لا يقدر على غير كيفية
يؤتاه عليها حتى في هذا الباب بقوله تعالى وما منع
الناس ان يؤمنوا ذجا عنهم الهدى وهو انكار لفظ
الاستنهام ومعلوم ان رجلا لو جلس احد في بيت بحيث
لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما يمنعك من الخروج في حوائج
كان ذلك منه مستتبعا وكذا قوله تعالى وما اذا عليهم

لوا منوا وقوله تعالى لا يلبس ما منعك ان تسجد وقوله
موسى عليه لآخيه ما منعك اذا اتيتهم صلوا وقوله فما لهم عواكف
معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنكم اذ انتم لم تحرم
ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع الله ما فعله
وقولهم لم تلبسوا الحق بالباطل لم تصدقوا عن سبيل الله
وقال الصاحب في فصل له في هذا المعنى كيف يا ايها الذين
ولم يردوه وينهى عن الكفر وارا به وعاقب على الباطل و
قدك وكيف يصره عن الايمان ثم يقول اني تصرفون وتخلون
فمنهم الما فكل ثم يقول اني تصدقون وانشاء فيهم الكفر ثم
يقول لم تكفرون وتخلون فيهم ليس الحق بالباطل ثم قال لم
تلبسوا الحق بالباطل وصدتم عن السبيل يقول
لم تصدقوا عن سبيلكم ثم يقولون لم تصدقوا عن سبيل
الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وما اذا عليهم لو آمنوا
بالله وذهب بهم الرشد ثم قال فان يذنبون وطلبهم عن الدين
حتى اعرضوا ثم قال فالهم عن التذكرة معرضين الخامس
الايات التي ذكر الله فيها تغيير العباد في افعالهم وتعليقها
بشيء فمما قوله من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا

ما شئتم فيسرى الله عليكم من شاء من شاء منكم ان يتقدم او يتأخر
من شاء ذكره من شاء اتخذ الى ربه سبيلا من شاء اتخذ الى ربه
مآباً وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها
الى الله تعالى فقال سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا و قالوا لو شاء الرحمن ما عبدنا هم السالسين
الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها
قبل قوايتها كقوله و سارعوا الى مغفرة من ربكم اجيوا داعي
الله امنوا به و استجبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا
اركعوا و اسجدوا و اعبدوا و اركبوا خيرا لكم و اتقوا
احسن ما انزل اليكم من ربكم و اطيعوا الله لو كيف يجمع
الامر بالطاعة و المسارعة اليها مع كون المأمور من عاجزا
عن الامتثال به كما يستحيل ان يقال للبعيد الزمن ثم و لمن يرى
من شاهدك احفظ نفسك فلنا ههنا السابغ الايات التي
حثت الله تعالى فيها على الاستعانة بقوله تعالى اياك نعبد
و اياك نستعين فاستعذبا الله من الشيطان الرجيم استعينوا
بالله و اذا كان الله خالق الكفر و العاصي فكيف يستعان
به و ايضا يلزم بطلان اللطائف و الدواعي لانه تعالى اذا كان

بنته

هو الخالق لافعال العباد فاي تقع حصل للعبيد من اللط
الذي يفتعله الله تعالى لكن الا لطف حاصلة لقوله تعالى
او لا يدرون انهم يقنعون في كل عام مرة او مرتين ولو كان
يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده
لبغوا فيما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
و المنكر الشا من الايات الدلالة على اعتراف الانبياء
و اضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظننا
انفسنا و عن نوحس سبحانك انى كنت من الظالمين و عن موسى
رب انى ظلمت نفسي و قال يعقوب لا اولاد بل سولت لكم انفسكم
انرا و قال يوسف من بعد ان نزع الشيطان نفي و اخوته
و قال نوح رب انى اعوز بك ان اسالك ما ليس لي به علم فالوا
هذه الايات و الة على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا فاعلم
السابع الايات الدالة على اعتراف الكفار و العصاة بان
كفرهم و عاصيتهم كانت منهم كقوله تعالى و لو ترى اذ الظالمون
موقوفون عند ربهم الى قوله نحن صرناكم عن الهدى بعد ان كنتم
بل كنتم مجرمين و قوله ما سلكتكم في سعة قالوا لم نكن من المصلين
كلاما التي فيها فوج سالمه خسر نهالما ياكم الى قوله فلذبا و قلت

الهم نصيبهم من الكتاب زدوقوا العذاب بما كنتم تكسبون
العاشر الايات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم في الآخرة
من التحس على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تؤومهم لصرطحو
فيها دينا اخرجنا الآية وقوله قلنا قال رب ارجعوني
لعلني اعمل صالحا ولترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم
او تقول حين ترى العذاب لو ان ساكرة فاكون من المحسنين فهذا
جم استدلوا بهم بالكتاب العبر الذي لا يات به الباطل من
يديه ولا من خلقه لا يقال الكلام عليه من وجهين الاول
ان هذه الايات معارضة بالآيات الاله على ان جميع الافعال
بقضاء الله تعالى وقدره كقوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على
قلوبهم ومن يرد ان يضلعه يجعل صدره ضيقا حرجا وادخلتم وانهم لو
فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون فاعله له واذا كان فاعله
لايمان كان فاعله للكفر لولا ان قال بالفرق التامة وموانا وان
فيساكون العبد موجودا لافعال نفسه لكانا نعتون بكونه فاعلا
لها ومكتسبا لها ثم في الكسب لولا ان احصا ان الله تعالى اجر
عازة بان العبد متى صتم العزم على الطاعة فانه تعالى يحلفها متى
صتم العزم على المعصية فانه يحلفها وعلى هذين التقديرين يكون

الو

العبد

العبد كما لم يوجد وان لم يكن موجدا فلم لا يكتفى هذا التقدير في
واللهي وثماهما ان ذات الفعل وان حصلت بقدره الله تعالى
ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدر
العبد فلم لا يكتفى هذا في صحة الامر والهي لا نأخذ عن الاول
كجواب حال ذكر ابو المذيل وهو ان الله تعالى انزل القران ليكن
حجة على الكافرين لا يكتفى حجة لهم ولو كان المراد من هذه الايات ما ذكرتم
من وقوع الافعال بقضاء الله تعالى لقاتل العرب للهي علم كيف
تأمرنا بالامان وقد قطع الله على قلوبنا وكيف تأمرنا عن الكفر وقد
الدينيا وكان ذلك من اقوى القوادح في ثبوتها فلم يكن كذلك
علمنا ان المراد منها غير ما ذكرت واما الكلام المفصل على كل واحد
من الايات ففي المطولات وعن الثاني ان العبد ان يكون مستبدا
باحفال شيء في الوجود واما ان لا يكون فمذاخره واثباته ولا واسطة
بينها فان كان لا وقد سلمت قول المعتزلة وان كان الثاني كالعبد
مضطرا لان الله تعالى اذا خلق في العبد حصولا لمحال وادام
فيه استحالة حصوله فيه وكان العبد مضطرا فيعود الاشكال ان
وعند هذا الحقين يظهر ان الكسب اسم بل مستمر قوله العبد اذا
الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت قلنا حصول

ذلك الاحتيار به اولا به والاول قول الخصم والثاني
لا يقع الالتزام قول كونه طاعة ومعصية صفات يحصل
لذات الفعل بقدر العبد قلنا هذا اعتراف بكون القدرة
المحدثة مؤثرة وسوتسليم لقول الخصم الجواب ان هذه
الاشكالات واردة على المعتر له لان ما علم الله تعالى انه
يوجد كان واجبا لتوقع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان
متنع لتوقع ولانه ان لم يوجد تجان الداعي امتنع الفعل ولو
وجد وجب وكان الاشكال وارد اعليهم في هذه المقاسم
ولذلك ان احدا من اذكياء المعتر له يقول هذا السؤال
ما العداوان للاعتمال ولو لا ما استتم الوست لنا **اقول**
الايات التي اوردها من الجانبين متنع ان تعارض واما تجر
لنا تعارضها لعدم وقتها فنعلى خاويرها ولو توقفا في اوبلاها
علا لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على راي الواقفين
عليه لكن ابعدهم من التوقع في الخط واما اجاب المعتلة
من قوله ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوب الفعل
عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه فقدم الكلام
فيه ولا وجه لاعتارته وقال اهل التحقيق في هذا
الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن اربن اربن فماذا سوا الحق

القول

ومن لا يعرف حقيقته وقع في التصديق **قال** مسئلة ان يتكلم
مريد بلسان الكائنات خلافا للمعتزلة لنا انا ايضا انه تعالى خالقها
وقد تقدم ان خالق الشيء مراد لوجوده ولا نه لما علم ان الاله
لا يوجد من الكافر فكان وجوده من الكافر محال كما ظهر فيكون
الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم يكون الشيء محالا لا يريد
مستحدا ان يريد الايمان من الكافر احتجوا بما مر احصاه انه اراد الكافر بالايان ولا يريد
علم الارادة وانها ان الطاعة موافقة الارادة فلواراد الله تعالى
واجب ولو كان الكفر بقضاء الله وجب الرضا بالكفر كذا في الجواب
من الاول لان سلم ان المراد على الارادة وسما في سائر الناميات
في اصول الفقه وعن الثاني ان الطاعة موافقة الامر موافقة
الارادة وعن الثالث ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق
القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمعنى **اقول** للخصم لزم
يقول اما الحق الاول فهو قوفه على اثبات كون الله خالقا لا على
العباد واما الحج الثاني فنقول عليه ان وجود الايمان ليس
بمحال بالنظر الى قدرة القادر ومحال بالنظر الى ارادته بحسب
يتعلق به ارادة الله تعالى من حيث انه يمكنه ان يخلق من حيث المحال
واما احتجاج الخصم بان امر الكافر الايمان ولا يريد على

الارادة وانها ان الطاعة موافقة الارادة فلواراد الله تعالى

الاول

فقول في جوابه ان ارادة الفاعل لمفعله غير ارادة
غيره لمفعله غيره والا يريد على الارادة الثانية دون الاولى
ومدعا ما هي الارادة الاولى وكذا الكلام في الجهة الثانية اعني
الطاعة موافقة الارادة الثانية دون الاولى وجوابه الثالث
بان الكفر ليس نفس لقضاء انما هو المقصود ليس بشئ فان
القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعني برضا بصفه من صفاته
انته انما يريد به رضاه بما يقتضيه تلك الصفه وهو المقصود والتخا
الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة
ولا من هذه الخبيثة **قال** مسله ادا حركت
جسما فعند المعتزلة حركته يدنا او جيت حركته ذلك الجسم وهو
باطل عندنا وهذا هو اول المسئلة المشهورة بالتولد ان
اذا التصق جزو واحد بجزء زيد وعمرو ثم جذب به احدهما
حال ما دفعه الآخر فليس وقوع حركته باحدهما اول من وقوعها
بالاخر كما ان تقع بهما معا وهو محال لانه يلزم لهم مجتمع على اثر
الواحد موثرا مستقلان وهو محال على تقدم اول وقوع حركته
منها وهو المطلوب احتجوا بحسن الامر والنهي بالقتل والكسر
والجباب فلقد تقدم والزيادة ههنا ان الله تعالى لما اوجرت

عادته بحلق هذه الاثار في الميادين عقيب حصول منه
في المباشرة صح الامر والنهي فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الح
اقول المثال الذي اوردته في الجذب والدفع
غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزير فيكون الجذب يلعب
بعض تلك القوة والدافع البعض الاخر ولو لم يكن كذلك لما كان النقل
على معار من اسهل منه على احدهما وقد ذهب المعتزلة ان الفاعل
يفعل الاعتماد وهو محتمل من الاعتماد بالحركة فالفاعل يوجب
الحركة بالتولد فيها موما بين له ولا اعتماد بالمباشرة واحتجاجهم
بحسن الامر والنهي لقتل حولت الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا
للفعل بحسن ان يورس الفعل الحاصل بوساطة تولد الفعل
وقوله الجواب ما تقدم يعني به القول بالكسب وقوله لما اوجرت
عادته بحلق هذه الاثار في الميادين يعني في الشيء الذي يتوارثه
عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة يعني في الذي يفعل
بالمباشرة بلا واسطة **قال** مسله قالت الفلاسفة
ثبت انه سبحانه وتعالى واحد محض والواحد لا يصدر عنه الا الوا
على ما تقدم لمفعول واحد وهو اما ان يكون عرضا او جوهر و
الاول باطل لان العرض محتاج الى الجسم فلو كان المعلول

الاول عرضنا ان علة للجو من فيكون الجوى محتاجا اليه
 وقد كان هو محتاجا الى الجوى فيلزم الدور وهو محال
 فهو اذن جوى هو اما متجنا وغير متجنا وهو الاول محال
 لان المتجنا مركب من المادة والصوت ولا محور صدورهما
 معا ومن واجب لوجود بل لا بد ولن يكون احدهما سبق و
 لا يجوز ان يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة
 فلما كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة قابلة معا
 وهو محال ولا يجوز ان يكون السابق هو الصوت لان
 المعلول الاول لو كان هو الصوت لكانت الصوت علة
 للمادة فيكون الصوت في فاعلتها غير المادة وكل ما كان
 غنيا في فاعله عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا يكون
 الصوت صوتا بهذا خلف ثبت ان المعلول الاول ليس المتغير
 ولا هبولى ولا صوت فهو اذن جو من جسد ولا يجوز ان يكون
 افعاله هو بسيطة الاجسام لان المعلول الاول يجب ان يكون
 علة لجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام لا يكون علة لها بسيطة
 الاجسام فالمعلول الاول ليس نفس لانه علة محض نشأ ان اول
 ما خلق الله ثم العقل ثم نقول ان المعلول شيئا واحدا والمعلول

الو

ذلك المعلول واحد البالد ان لا يوجد شيئا الا واحدا
 علة للاخر وهو باطل فان لا بد ولن يوجد شي يكون معلوله
 اكثر من واحد والمعلول يستند ان الى كثرة في العلة ولا يجوز
 ان يكون اكثره في ذاته البسيطة او من واجب الوجود والا
 فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد فبقي ان يكون له من ذاته
 شي ومن واجب الوجود شي فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله
 من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذى له من ذاته الامكان
 والذى له من الاول الوجود وينبغي ان يجعل الاشراف علة
 للاشراف فلا جرم جعلنا امكانه علة للفعل الاقصى ووجوه
 علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصد على هذا الترتيب من كل
 عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعّال المدبر
 لها ملنا واعلم ان هذا باطل لانه بناء على ان الواحد لا يصدق
 عنه الا الواحد وتقدم الكلام فيه وعلى ان الامكان هو شره هو
 محال لانه لو كان امرا وجوديا لكان اما واجبا ومو محال اما
 او لا فلانه صفة الممكن ومحتاجة اليه واماننا ياعلان واجب
 للوجود واحد وان كان ممكنا لزم التسلسل ولانه لا بد له
 من علة وحدرة وعلة له كانت واجب الوجود كان واجب

ذ

دعاه الامكان والوجود فقد صدر عند امران ولز كان
 غير هو محال لان ما عدا الواجب اما هو معلولاته ولا
 هو ولا معلولاته علة له فثبت لز الامكان امر عدى فسمي
 ان يكون علة للامر لوجودي ولان الامكانات متساوية فلو كان
 امكان العقل لا اول علة لوجود فلن يكون امكان وكل الفلك
 علة لوجود نفسه لكن امكانه لذاته فاذا كان وجوده لازما
 لامكانه كان واجبا لوجود لذاته فيكون لذاته واجبا
 لذاته وايضا فالفلك الواحد موجودات كثيرة لان فيه هيولى
 وصورة جسمية وصورة نوسية فلكية ولد من كل مقوله
 عرض فامند هذه الاشياء الى الجهة الواحدة وهي الامكان
 اسناد الكثرة الى الواحد **اقول** انهم يقولون الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد لا مطلقا بل من حيثيه واحدة
 اما من حيثين مملكتين فقد يجوز والمبدأ الاول لا يكون فيه
 حيثان فلا يجوز له ان يكون بمبدأ الشئين المعلومه فقد
 يمكن ان يكون في حيثات احد ما منه وحده وثانها
 من الاول وحده وثالثها منها معا وايضا لا يقولون ان
 الامكان علة لوجود بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن له

الو

يكون

ان يكون مشرطا امكان معلوله لشيء وشروطه
 لشيء وشروطها معا علة لشيء ثالث والشروط يجوز له ان يكون
 عديمه كما مر واما قوله الامكانات متساوية ففيه معقول
 لانها مختلف باختلاف الماهيات ويكون بعيد وقربه و
 بالجملة فان ذى او رد المصنف عليهم ليس بوارد وابطال
 هذه القواعد انما يتاقي باثبات حدوث ما سوى المبدأ
 الاول كما مر **قال** يسئلة في شرح القضاء والقدر
 قالت الفلاسفة ان الموجود اما خير محض كالعقل و
 الافلاك والخير غالب عليه كما في هذا العالم غير اعرض بالكلية
 كان ترك الخير اكثر لاجل الشر القليل شر اكثر واجب
 في الحكمة الجادة فلا جرم الخير والشر مرادان لكن الخير
 مراد مرضي والشر مراد بالضرورة مكره بالذات
 وهذه القاعة قد تكلمنا عليها في شرح الاشارات
اقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام
 الا ان ذلك مبنى على جواز تعليل افعال واجب الوجود
 وفيه ما فيه **قال** مسئلة احسن والقبح
 قد يراى بهما ملأه الطبع ومنا فرة وكون الشئ صفة كل

فان المصنف وان كان كثيرا
 لكن الصواب التزموا المستند
 عقله الجاد ما في هذا العالم

الحسان وما بهذين المعنى عقليان وقد يباد به
 كون الفعل موجبا للتوابع والعقاب والمدح والذم وهو
 بهذا المعنى شرعي عندنا خلافا للمعتزلة **اقول**
 المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره انا الخلاف في معنى الحسن
 والقبح بوجه آخر وهو ان كون بعض الافعال موجبا للمدح
 او الذم عقلي ام شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم
 يكون العدل والصدق حسنا ويكون الظلم والكذب قبيحا بهذا
 المعنى ضروري ولهذا كان المعتزليون بالشرائع وغيرهم
 جميعا معتزليون بذلك متفقون عليه وانكر اهل السنة ذلك
 وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك مقصي العقل العملي فان
 الاعمال لا ينظم الا بعد الاعتراف به وليس مقصي العقل
 النظري فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري
 كالحكم بان الكمال عظم من الجرم **قال**
 لنا وجوه الاول من صور النزاع فتح تكليف ما لا يطابق شعور
 لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بديلا من كلف الكافر
 بلايمان مع علمه بان لا يؤمن وعلمه بانته متى كان كذلك كان
 الايمان منه محال ولا يكلف ابا لهب الايمان ومن الايمان تصديق

الله تعالى في كل ما اخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن
 كلفه بان يؤمن بان لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين لئلا
 لو فتح الشيء لفتح امان الله تعالى او من العبد والقساات
 باطلاق والقول بالفتح باطلا ما انه لا يتبع من الله تعالى فتساقط
 عليه واما انه لا يتبع من العبد فلان ما يصدر عن العبد صادر
 منه على سبيل الاضطرار لا ينافي به يستحيل صدور الفعل عنه لولا
 ان احدث الله تعالى فيه داعيا الى الفعل ومتى احدث الله
 الداعي اليه كان الفعل واجبا بالتحقق وبالافتقار لا يتبع
 من المضطر شي الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن انجاء
 النبي عليه السلام لا يقال الحسن هناك التعرض لا الكذب
 او نقول الكذب به تقضى التبرح لكنه قد يخلف الا شرع المقصي
 في المنافع لانا نحسب عن الاول باننا على هذا التقدير لا معنى لكذب
 في العالم لانه لا كذب الا ومتى اضمر فيه شيء صار صدقا وعن
 الثاني انه لا يمكن القطع بفتح شيء من الكذب لاحتمال
 ان تخلف الحكم هناك لقيام مانع حقيقي لا يطلع عليه احد
 احتجوا بان العلم الضروري حاصل بفتح الظلم والكذب
 وحسن الانعام ولا يجوز اسناده الى الشرع لحصوله

لا يقول بالشرع والجواب — ان اردت به العلم المذكور
 لحصول الملامة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا باء ولا ارادة
 به غير ممنوع **اقول** — قوله لو كان قبحا لما فعله
 الله مبنى على ان الله لا يفعل القبح وهو حكم غير متفق عليه
 في المعنى لان القابل بان لا موثر الا الله يقول لو كان بعض
 اثاره تع قبحا لفعله لكنه لا يفعل القبح لا مسامح وجود
 القبح وخصمه يقول القبح موجود لكنه من غير الله فالاعا
 على الحكم المذكور لفظي لا معنوي والحق عندنا فيه ان
 ذلك لو كان قبحا موجود الفعله اذ لا موجود غيره تعالى
 الا وهو موجود سواء كان حسنا او قبحا ونقول المعبري
 على دليلا الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار
 لكان الله غير مختار لكن العلم لكونه تابعا للمعلوم غير متغير
 لوجوب المعلوم من دون المؤثر الموجب اياه وعلى الوبيل
 الثاني ان تكليف ان لهب انما كان من حيث كونه محتملا
 والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم لا ينافي الاحصاء
 وعلى الدليل الثالث وهو محسن الكذب المتضمن للجماء
 النبي ان عندهم اذ اتقا رض فتحان حكم العقل بوجوب

قوله وانما لا يتبع الله عليه
 بل ان يتولى الله عليه
 رحمتا المعنى والموجب
 الفعل مع وجه الداعي
 مع عدم فقد مره ان ذلك
 اذ ينافي الاضار ص

العلم

العلم باضعهما قبحا مع الشعور بفتح الاقوى كما محتان اول
 الم القصد والكي عند رجاء الصحة بسببها ومنها ترك انجام
 النبي مع القدرة عليه قبح والكذب بفتح لكن الاول افتح يجب
 بالاول العلم مع الشعور بفتح الثاني وبالحدون الى التعرض لكذا
 يتكبرون القبح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم
 القطع بفتح الكذب لان العقل مساو حكم بالقطع ولا يندفع حكمه
 بحوز احتمال التخلف كما ترفى الاحكام العقلية الصرفة
 فانها لا تثبت باحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون وقوله
 على تقدير التعرض وجوان وجود المانع من القبح لا ينافي
 في العالم محباب بان تقدير وجوبها لا يوجب ارتفاع الكذب
 وانما يوجب لوجوب وجوب وقوع التعرض او جواز
 وجود المانع من القبح لا يمتنع كذب في العالم محباب بان قدس
 وجوبها لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب لوجوب
 وجوب وقوع التعرض او المانع في جميع الاحوال نفس القبح
 حصول الملامة والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيرا
 ما هو ملائم قبح كغضب الفقير ما يحاح اليه من المعنى فان ذلك
 ملائم له وهو قبح وكثيرا ما مومنا فحسن كلف الظالم عز

راع الماديات فانه متساو له وحسن والتحقيق
 باب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا
 وقوعه منه فان لم يكن العبد موجودا فلا تسبج ولز كان فصيح
 موجود ويدل على ذلك التسامح في حد ما عند العالمين به
قال مسئلة لا يحب على الله شي عندنا خلافا للعلم
 فانهم لوجوب اللطف والعوض والثواب والبغداديون لوجوب
 العقاب والاصح في الدنيا لانا ان الحكم لا نشت الا بالشرع و
 لا حكم على الشارع فلا يحب عليه شي ولان اللطف هو الذي
 نسدترجيم الداعية بحيث لا ينهي الى حد الاجاء والداعية
 الواصلة الى ذلك الحد شي يمكن الوجود في نفسه والله تعالى
 قادر على كل الامكانات فوجب له ان يكون الله تعالى قادر على
 اجاء ذلك الداعية المستهية الى ذلك الحد من غير تلك الوسطة اما
 العوض فلو كان واجبا لكان دفع الالم دفعا تلك المنافع العظيمة
 وكان يجب له دفع الالم عن الغير كما يقع من الضد واما الثواب
 والله تعالى من النعم على العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر
 من الطاعات فوجب له ان لا يوجب للطاعات الثواب كما في الكلام
 واما الاصلح في الدنيا فغير واجب لان الاصلح للكافر الفقير لا يخلو

حتى لا يكون معذبا في الرايين والاصح لم يخلق عبدا في
 الجنة وان لغنيهم ما لم يشبهوا بالحسنه القصبة واما العقوبة
 فلان العذبة حقة وليس في استبقائه وقوعه في اسقاطه من رخص
 اسقاطه كما في الشا مدد **اقول** ليس هذا الوجوب
 بمعنى الحكم الشئ كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هو الوجوب
 بمعنى كون الفعل مستحق تاركه الذم كما في القبح بعين كون الفعل
 يستحق فاعا الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والتج بعينه
 وهو كمن ان العاقد العالم العتي لا تترك الواجب ضرورة واللطف
 عند من عباده جميع ما تترك العبد الى الطاعة وبعد عن المعصية
 بحث لا يوردى الى الاجاء وهو من افعال الله تعالى وهو عند من
 واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداعي من غير
 اللطف فقد مر الكلام فيه واما العوض فيقولون وقوع
 الآلام في الخلق واجب لوجوب وقوع اسبابها والعاقد
 العادل العتي اذا خلق ذلك فالواجب عليه ليعوض المستأتم
 نظرا الى عدله ودفع الالم يوردى الى مفاد ذلك لم يدفع
 واما الطاعات والتكاليف فلو كانت ما زاء نعم الله تعالى
 لكان المناس هو الله تعالى من غير ان نعم ليسا خد عوضا

عن نية ما يقع بفضل منه والتوليد جزءا من الكايف و
 اتصال التوليد من غير تقدم تكليف الطاعة غير يمكن لكون
 الشواير شتملا على التعظيم والاجلال وذلك في غير المستحق
 ضيق والاصح واجب عند ابي القاسم البلخي وهو لا نقول بوجوده
 في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة بارادة على
 المكلفين ما ذكره في العقاب هو كلام المرجحة والوعيدية
 يقولون الوعيد لطف فهو واجب والوفاء بالقول واجب
 واما لكان الكذب حسنا فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع
 مني على كثر العبد فاعلا بالاحياء والقول بحسن الافعال وقبحها
 ووجوبها واذا اهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالهم
قال مسألة لا يجوز ان يفعل الله تعال
 شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولما اكثر الفقهاء لنا له كل من كان
 كذلك كان مستثالا بفعل ذلك الشيء والمستعمل بغيره ناقص لذاته
 ولان كل غرض لغرض فهو من المملكات فكيف الله تعالى قاله اعلى
 ايجاز ابتداء فيكون ذلك الفعل عشا لا يقال لا يمكن تحصيله الا
 بتلك الوسيلة لانا نقول الذي يصلح له يكون غرضا ليس الا ايضا
 الذي الى العبد وهو مقدم الله تعالى من غير شئ من الوسائط اجمالا

بان ما يفعل الغرض فهو بحيث والعبث عن الحكيم
 قلت ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا الاستدلال السفي
 على نفسه ولما اردت غيره فبينه **اقول** المعتبر يقولون
 فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الذاعي الى ذلك الفعل والالزام صحيح
 من غير ترجيح والفقهاء يقولون الحكم بالقضاء من انما اورد من
 الشارح ليزجر الناس عن الفعل فهذا هو الغرض منه ثم لم
 المجتهدين لفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصره الشارع
 حكمه في علي وجه يوافق الغرض وبعض القائلين بالانواع يقولون
 المراد من الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كالاتمام الكالات
 ما لا يحصل الا بذلك السوق كالنجم لا يمكن ان يات من مكان
 الى مكان الا بتحركه وهو الغرض من تحريكه فتخصيص بعض الاعراض
 من غير توسط الافعال الخاصة بحال والمحال غير مقدم
 عليه في الصالح لكونه عطا ليس الا اتصال اللذة الى العبد
 وهو مقدم من غير وسطة ليس بحكم كلي فان لذة اخذ جرة
 الكسب من غير الكسب ليس بمقدم والعبث ليس هو الفعل الخالي
 عن الغرض مطلقا بل يجب له زيادة فيه بشرط ان يكون حريتان
 ذلك الفعل ليزجر عن ارتكابه الخالي لغرض اما قوله الفاعل

بغير مستكمل بالعرض اخذ من الحكماء واستعمل في غير موضع فانهم
 لا يقولون سوق الاشياء الى كالاتها والابل علم منافع الاعضاء
 وقواعد العلوم الحكيمه من الطبيعيات وعلم الميه وغيره وسقطه
 العلل الغايه باسرها من الاعتبار بل يقولون افاض الموجود لئلا
 عن مبداء مما يكون على الاكوار يمكن الا بان خلقنا قدامه بحلوه
 بقصد ان بل مخلقه منساقا الى كاله لا باسباب تدبير ويعنون
 بالعرض ارشاد ذلك التدبير في الاكوار بقصد الثاني واما اهل
 الهند فيقولون ان تعاني فقال لما يريد ليس حشران فعلا لئلا
 يحزن وقبح فكش يريد اننا قضيه بعد رسم قبل استكمالهم و
 كثر من المحو لئلا يحزنهم الى غير غايات حكماتهم ولا يسأل في افعالهم
 بل وكيف قال **قال** قالت المعصية لعل حسن التكليف التوفيق
 لاستحقاق التعظيم فان المقصود بالتعظيم فيهم وهذا عندنا
 باطل لان بنا على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد
 تسليم فلا نسلم لئلا المقصود بالتعظيم تسبيحهم يستحيل عليه السمع
 والضرر وشقدهم بل المقصود بالاستحقاق التعظيم لا يتوقف على
 التكليف بالافعال الشاقه بل دليل لئلا اللفظ بكلمة السهال اسهل
 من الجمل والصوم مع لئلا التعظيم الملتحق به اعلم فان المقصود

الاستحقاق

لستحقاق التعظيم لكان من الواجب ان يرد الله حكمه في قوايا
 هم تكلفنا ما لا نشوع علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة
اقول عندنا كاعتقاده كان من غير ان ذلك التعظيم
 المستحق لا يمكن لئلا يجعل مجرد التقطع من غير الاستحقاق والمثال
 الذئبه اذ لا يلد له ليس مطابق لان الجمال والصوم من غير اللفظ
 بكل الشهاده ليسا مما يستحق بهما شيء ولا شك لئلا المجموع أكثر من البعض
 فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقل من الاستحقاق للبعض
 وايضا يكون الاستحقاق مقدر على المشقة والا لكان لغة
 المثال أكثر من اجرة المهندس والمتدعة لا يستحقون مشقتهم شيئا
 بالاتفاق **قال** احتج نفاة المكلف بامور احد
 انه اذا كان الكلف مخلقه وارادته ففيم التكليف والمقرلة
 ولزاتكم وهما قد اعترفتوا بالاعلمة ان كان معلوم الوجود فهو واجب
 الوضوح وما كان معلوم العدم فهو ممنوع الوقوع ففيم التكليف
 وثانها ان التكليف ان كان عند استواء الداعين فهو واجب
 لان في هذه الحالة الفعل ممنوع ولز كان عند الرجحان فالواجب
 واجب والرجوع ممنوع وبم التكليف وثالثها لئلا التكليف
 بالفعال لئلا يقع حال حصول الفعل او قبله والاول محال لان

الاعظم من غير استحقاق في حق
 سوا كان من استحقاق عليه
 النفع والضرر او

الجوارح يوجد محال ودفعه حال وجود محال والساني ايضا
 محال فان لو تدفعه لشيء للمعنى له الاحصول المفرد من القدرة
 فاستحيل لئلا يكون فاعلا في المحال ليعمل في المحال فلم
 يكن هو في محال ما موراي شي أصلا بل يكون ذلك اعلاما ما نسيه في
 الزمان الثاني ما مورايه فان قلت كونه فاعلا للفقير امر نادرا
 على حصول الفعل عز القدرة قلت — فذلك الزمان الذي لم يكن
 مقدرا للكلت او لا يكون فان كان مقدرا الاستحالة لئلا يكون
 ما مورايه ورابعها ان الامرنا لفعل لثاق ان لم يكن لغرض
 فهو عيب وغير جائز على الحكيم ولن كان لغرض فاستحيل عود
 الى من استحيل عليه النفع والضرر ويستحيل عود الى العبد
 لان ذلك النفع اماني الها جلا والاجر والاول باطلان
 الانسان يتاخر به في المحال والثاني محال لان ذلك
 الغرض ليس لاحصول اللذة والله تعالى قادر عليه ابتداء
 فيكون توسط التكليف عيبا واجواب عن الكلام مني
 على طلب البتة وموبا طل لانه ليس يجب في كل شيء لئلا يكون
 معقلا والا لكانت عليه تلك العلة معقلا بجله اخرى ولزم
 التسلسل لا بد من الانتهاء الى لا يكون معقلا البسه و

قدوروا لهما ان نور ما
 حال وجوده او قبله فيكون
 التردد وان لم يكن ص

اولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه في كل شيء
 صفة ولا علة لصفه **اقول** ان هذه الحجج هي
 حجج التجريد وقد مر الكلام فيها ويرد ايضا على افعال
 الله تعالى وتعليل افعالها لا يكون الاسوق الافعال
 الى كالاتها كما مر واما قوله اولى الاعيان لا يكون معللا
 افعال الله فعناء يعود الى الحكم بان لا يعلق الوجود
 اصلا فان ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله وهو غير
 معقلا لو لم يكن افعا له معللا لم يكن شي معللا اصلا وافعال
 الله كشيء فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللا ببعض المسمى
 الى شيء واحد غير معقلا **قال** القسم الرابع في
 اسم كل شيء اما لزيد على ما هيته او على ما هيته او على
 جزاه او على الامرا خارج عما هيته او على ما يتركب
 عنها واخراج اما ان يكون صفة حقيقية او اضافية او
 سلبية او ما يتركب عنها وسلكون لئلا يكون لها هيته اسم ام لا
 فان قلنا ما هيته اسم معلوم للبشر حار والافلا و
 اما الاسم الداعي على جبره الماسية فذلك محال لا متسع
 التركيب في حقيقة ذات الله تعالى واما سائر الاقسام

الاسماء

فجاءه ولما كانت السلوب والاضافات بسيطة و
 مركبة غير متناهية لاجرم جاز وجود اسمها لانها لها ولز
 كانت مساوية **اقول** الشيء الذي يعلم يمكن
 لوضع له اسم من حيث انه لا يعلم الا لغيره
 اجلا اعلى يدل عليه الحد فصيلا وهو بلزم لا يكون لما
 لاحد له اسم كالسائط وذلك باطل وقد استي السارحون
 عضلة بالذات لا اسم له مع ان لها حد اما الشيء الذي لا يعلم
 اصلا فلا يمكن لوضع له اسم ولا سماء الكثرة ولم يمكن
 لتطلق على انه تعالى من الوجود التي ذكرها الا ان اصحاب
 الشريعة لا يجوزون اطلاق اسم عليه في الايمان
 من غير **قال** الدكن الرابع في السمعية
 وهو مبت على اقسام القسم الاول في النبوة **مسألة**
 المعجزة خارق للعادة مقرون بالتجدي مع عدم المعارضة
 والمنافاة لان المعجزة خارق قد يكون اثباتا بعد
 المعتاد وقد يكون منقضا من المعتاد واما قلنا
 خارق للعادة ليشتمه المدعى عن غيره واما قلنا مقرون
 بالحدى لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضيحة لنفسه و

انه لا يعلم

النبوات

ليعبر به المدعى على عن الارماص والكلمات **مسألة**
 مع عدم المعارضة لتقرر عن السحر والشعوذة **اقول**
 هذا حد المعجزة واتى بالقيود التي يجب اعتبارها فيه ولما
 قدم بيانه لان اثبات النبوة مبني عليه قال صاحب
 الصحاح تحديث فلانا اذا باريت في فعل ونازعة الغيبة
 والارماص احداث معجزات يدل على بعثته في مد بعثته و
 كانه تاميس لفا علة نبوة والرفض بالكسر الرقرا اسند
 من الحارط يقال رهصت الحارط بما يقم **قال**
مسألة محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى و
 المجوس وجماعة من الرامية لنا وجوه ثلثة الاول
 وعليه النقول انه ادعى النبوة بالتواتر واما قلنا انه ظهر المعجزة
 على يد ثلثة اوجه احدها انه اتى بالقرير والقرير معجزة انه
 اتى القرير ولم يات به غيره فالتواتر واما انه معجزة انه تحدى
 الفصحاء بالمعاضة وهم عجزوا عنها وذكر يد على كونه
 معجزة وانها انما نقلت عن معجزة كشمس في كتابه
 اكلوا الكثر من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه
 ومكالمه الحيوانات الفجم وكل واحد منها ولم يبلغ مبلغ التواتر

كل مجموع الرواة بلغوا حد التقاطع وذلك على صحة واحد
 منها وادى واحدا منها صح حصل لعرض وثالثها الخبر
 الغيوب والاحكام عن النبي صلى الله عليه وآله ان مراد
 النبوة وظهور المعجز عليه كان رسولا لان الرجل اذا قام
 في المحفل العظيم وقال اني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 هذا الملك ليكم ثم قال يا ايها الملك اضطر الحاضر وان
 صدق فلنا ههنا الطريق الثاني في امارات نبوته عليهم السلام
 باخلاقه وافعاله واحكامه وبين فان كل واحد من كان
 لا يدل على النبوة كجموعها ما يعلم قطعا انه لا يحصل الا لانبيا
 وهذه طريقة اختيارها بالمحافظ وارتضاها الغراط في كتاب
 المنتقى الطريق الثالث اخبار الانبياء المنفكرين في كتبهم
 السماوية عن نبوته فهذه مجامع ادلة نبوتهم ولا يتقوا
 فيها مذكور في المطولات **اقول** اعجاز القرآن
 على قول قدم المتكلم وبعض المحذرين في فصاحته وعلى
 قول بعض المتأخرين في صرف عقول لفصحاء القائلين
 على المعاصرة عن ايراد المعارضين لوالا اهل صناعة مختلفة
 في تحديده تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ

ان كنت صادقا في مقالتي
 في الفروع عادت في عمري
 حتى قام الملك

والضد

غيره شاو. ويجوز الباقون عن معارضة ولا يكون ذلك مجرا
 له لان ذلك لا يكون حقا للعادة لكن صرف عقول اقرانه
 القادرين على معارضة عن معارضة يكون حقا للعادة
 فذلك هو المعجز والامتداد بالاخلاق والافعال ايضا
 قوى وهو معنى قوما تعالى وبتلوه شانه من فان ذلك يتهد
 على صدقه في دعواه وهو صادر منه **قال** وليرقى
 لانسلم انه ظهر المعجز على يد قويا في الوجه الاول ان التوليد
 ظهر على يد وهو مجرب في الاستقصاء في الاسوله والا حبه
 على هذا الوجه المذكور في كتاب لهنا به قوله في الوجه الثاني
 اشجع الخلق الكشعر من الطعام القليل قلب هذه الاشياء
 لو وجدت لتقلبت لقلبت لقلبت لقلبت لانها لمورعج والذوايع متوترة
 على فعل العجائب فسلم نقلها متواترا علمنا انها ليست بحجة
 سلمت سلمتها عن هذا الطعن لكن لا رابع في انها
 لا نقل نقلها متواترا بل ما نقلت على سبيل الاحاد ورواية
 الاحاد لا يفيد العلم قوله بجموع الرواة بلغوا حد التواتر
 وذلك يدل على صحة واحده منها وايها صح حصل القبول لنا
 لانسلم لرواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرأية

بلغوا الى حد التواتر فانه ليس كل ما يذكر في كتب دلائل النبوة
ما يصح الاستدلال القطعي به على الرسالة انما الذي يصح
الاستدلال به على ذلك امور قليلة نحو نبوع الماء من
الاصابع وامثاله ولا نسلم لزروا امثال هذه الاشياء
بلغوا الى حد التواتر فوما في الوجه الثالث اجز عن الغيب
قلنا اجز عن الغيب على وجه يخالف العادة او يوافقتها
الاول من نوع والثاني مسلم بانه لغير العادة جارية بان الروايات
اذا حاولوا ان يغيبوا الربعية في محاربة خصومهم وعدوهم بحرم
ما في اليد لهم والذو له راجعة اليهم فنقول له تعالى وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات لنبغي خلفهم من بعدنا
الباب وايضا الرجل المعقد فيه قد يحبر عن امور كلية على
سبيل الاجتهاد فان وقع شئ من ذلك جعله على حجة على صدق
وان لم يقع قال انما عيذت الوقت بل سبق بعد ذلك وقوله الم
غلبت لروم في ادنى الارض من هذا الباب سلمنا ان اجز عن الغيب
على الفصل فلم قلنا انه محجج الدليل على ان الحديث كثر في الدلائل
النبوية وروا ان قضا وسطيحا اخبر عن احوال محمد عليه السلام مع انها
ما كانا من الانبياء فعلنا ان الكامن قد يحبر عن الغيب وكذا المعجز

قد يحبرون عن العيوب المفصلة بنا على الروايات وكذا المعجز
واصحاب الغرام واذا كان كذلك لم يكن محججا **اقول**
او رددنا لمد وطرفا كشيء على النبوة وسيد ذكره الجواب
لنالمعتد هو ظهور القيدان على يدك والحق ان الامارات الطينية
اذا تواترت ادت الى حكم العقل فربما ما وقعت عليه في
اساره وذلك كالتحريمات المعددة في الضروريات وايراد
مدك الدلائل التي ذكرها لنا به التجارب الموقوفة الى حكم
جرم يقيني فهي ولن كانت احدها غير معتد عليها لكنها
بالجملة تؤدي الى حكم يقيني وان لم يكن يصلح لان فننا طلبها
وعليها لانها مجرى مجرى القضايا التي هي مبادىء اليقين
التي يمكن لشرع مجز او برهان **قال** ثم يقولون
ان كان ما ذكرته دالا على ظهور الحق على يدك فعنا
ما يدل على انه متمنع وبانه هو انه لو جاز انخرق العادات
عن مجازها لجاز لغيره ليقبل بجبل ذهبها اربنا والبحر وما
يعيطا ولن شعلب ما في البيت من الامتعة انما سافاضها
ومعلوم ان تجوز به تقديح في البديهييات **اقول**
انما انخرق العادة فليس ما سكر المتكلم لان حان مع

القول بالفا على المختار والاعيان الحكماء لانهم يقولون بان
النفوس النكية قويه بما يوشى في اكثر الاجسام التي في عالم
الكون والفساد **قال** سلمنا ظهور المعجزة على يد لم قلت
لذلك حركان كذلك كان رسولاً وتفزيه لئلا استدلال ظهور
المعجزة على الرسالة تتوقف على مقامات ثلث احدها ان فعل
الله تعالى وثانها ان الله تعالى فعله لاجل التصديق وثالثها
لذلك حرك صدقه الله تعالى فهو صادق اما المقام الاول فبانه
النزاع من وجوه احدها ان انما النفس الناطقة فعل
نفس النبي مخالفة بالناس هبة لنفس غيره فلا جرم قدر ما لم يقدر
عليه غيره ولم نقل النفس الناطقة فلا بد ولز يكون الانسا
عباد عز البدن فلما كان المزاج بده خصوصية لم يجعل
تلك الخصوصية لسائر الابدان فلا جرم قدر ما لم يقدر عليه غيره
وثانها ان النبي فعله لوجود جسمه نباتيا او حيوانيا صالحا وحيوانيا
له خاصية محببة متعقبه لتلك الاثار الغريبة التي اطرها النبي
ولا لم تقع ذلك الجسم في يد احد لا حرم بجزا الكفر معارضة
وثالثها احد الاجز والاشياطين اعانوه عليه وما اعانوا
غيره عليه او لارواح الفلكية اعانوه عليه والملائكة اعانوا

عليه بان هذا ظاهر لان انبياء عليهم السلام يحلون اكثر الاشياء
على الملائكة ونحن انما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبياء
فقبل العلم بصدقهم جوزنا وجودهم وعدم عصمتهم وذكر
كاف في تحقيق الاحتمال واما المقام الثاني ففيه النزاع
مزوجين احدهما لان سلم انه خلق المعجزة لاجل التصديق
فان المعجزة لا شك انه ليس نفس التصديق فلو لم يكن الغرض من
التصديق لم سق المعجزة لانه على التصديق لا سيما وقد
لن افعال الله تعالى يجوز ان يكون معللة بالغرض وما تحقق
هذا الفعل بدون الذواعي اما ان يكون حائرا او لا
يكون فان كان حائرا لم يكن لقطع بان الله تعالى فعل
المعجزة لاجل التصديق بل لعله فعله لاجل احواله ولم يجر
فوقه فعلنا للقيام على داع مخلقة الله تعالى فيكون الله تعالى
فاعلا لما يوجب التسبيح واذا جاز ذلك على الله تعالى فلم
لا يجوز ان يضل عباده واذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال
بالمعجزة على التصديق الثاني سلمنا ان فعل المعجزة المقصود
لا مستدل لكن لم قلتم ان ذلك المقصود ليس للتصديق
فعله تعالى فعله لغرض آخر وعليكم بيان المحصر ثم انما على

سبيل التبرع نذكر امور اخرها ان فعله يكون
ابتداء عادة وثانيا ان يكون تكدير العادة منتظا ولة
فان الفلك الث من لا يشكك الدورة الاربعة ستة وثلثين
الف سنة فيكون وصولها الى اول الحج في مثل هذه المدة
عادة لها فلعلم هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثا
ان يكون ذلك كرامة لولي ومجزة لشيء آخر في طرف من
اطراف العالم ورابعا ان يكون ذلك كرامة لولي اربعا
نسبتي ياتي بعد ذلك كاحوال التي ظهرت على محمد عليه
قبل بعثه كالنور الذي يحكي انه كان يظهر في جبينه
وخامسا ان يكون ذلك امتيا لعقول الكافرين كما انزل
الله المتشبهات امتحانا لعقولهم المقام الثالث سلمنا
لنا الله تعالى صدقه لكن لم قلت ان من صدقه الله تعالى
صاوق فان عندكم انه تعالى خالق الكف والفتوح
فاذا لم يتبع ذلك من الله تعالى فلم لا يجسن منه ايضا
تصديق الكاذب وهذا السؤال للاخير مختص بتادون
المعتدلة ثم نقول هب ان لم تذكر شيئا من هذه الاحتمالات
فلم قلت ان من ظهر عليه المعجز كان رسولا والرجوع فيه

الى المثال الضعيف لانا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعى
لانه ربما قام الملك في ذلك الوقت لانه حدث في بطنه ام او شيئا
شيئا في ان وتذكر امرا فقام طلبا له واجله فليس هذا
الا الدور لزم وهو ان قام عند الناس المدعى وما قام قبل
ذلك والدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكي ل
واحد كان مجلس في مسجد فكما دخل الموذن واذن
قام ذلك الانسان وخرج فقال له الموذن مالي راك
كلما اذنت خرجت فقال له بل كلما سمعت بالخروج اذنت هذا
يدل على لزوم دلالة الدور لزم على لهلية ضعيفه ثم سلمنا
دلالة ذلك الفعل على التصديق فلم قلت انه في حق المدعى
كذلك وتعرف ان القياس للموذي باجماع لا يفيد الا
الظن فكيف هذا القياس الخالي عن اجماع فهذا هو
الاعتراض على دليل الاول على النبوة واما الدليل
الثاني وهو الاستدلال بما سن احواله على نبوته ^{ضعيف}
لان غاية ما في الباب انها يدل على كون ذلك الانسان
متميزا عن سائر الناس لمزيد الفضيلة ولكن من اين يدل
على النبوة وكيف وحكي عن افاض الحكماء عن الاحتمالات

امور عجيبة جعلها الناس قسوة لانفسهم في الدنيا والاخرة
مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة واما الدليل الثالث
ومما يستدل به جاء في التوراة والانجيل على تيق محمد
صلى الله عليه فلا اعتراض عليه انكم اما ان تقولوا انه
جاء في هذه الكتب صفة محمد عليه على سبيل الفصل يعني
انه نبي الله في السنة الفلانية في البلدة الفلانة
شخص وصفه لكذا ولذا افعلوا انه رسول واما ان لا
يقولوا انه نبي في ذلك سائنا محامل من غير تعيين الزمان
والمكان والوصف فاذا ادعيت الاول فهو باطل لاننا
نجد التوراة والانجيل خاليا عنه لا يقال اليهود والنصارى
هزفوا الكتابين لاننا نقول هذا الكتابان كما شاهدت
في المشارق والمفارب مثل هذا ما لا يصح طرق التفسير
اليه كما في القران ان ادعيت الثاني فسقديا المساعدة
عليه لا يدل ذلك على النبوة بل على ظهور انسان
فاضل شريف وان دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة
محمد علموا اذ ربما كان المبعوث انسانا لفظا **اقول**
هذا الذي ذكره كونه من النبوة السوفسطائية والفقير
محمد لا يزول

الحاصل للعقل اذا قام انسان على طريق مرصية عند الخواص
والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله فع والدليل على صدق
قولي لئلا يمنع نظره على يدي امر اخر ان العادة تظهر وقاص
لم يصدق في تلك الامثال مثل ما ظهر على يدي وعجز عن ادعاء
ذلك لان قول بالمثل هناك لاختلافات وقد اشار المصنف
ايضا الى هذا المعنى في الجواب على سياتي واما المذكور
في التوراة والانجيل الدال على نبوته عليه فكثير يذكر في
المصنفون من الواقفين عليها منها ما ذكر في التوراة
بعبارة تفسيره هكذا اجاء الرب من طور سيناء وظهر
فينا عز وعلا يقارل في التوراة لئلا سمعيل كان في بربيه
قال في معنى بادية العرب وذكر الواقفون على جاهلهم
قال في طرق مكة قبل اعدن بميلين ونصف ويكون
المتزل والساعة بقي على يسار الطريق من عراق الى
مكة ومنه ما جاء في القران ان الرب قال
لموسى اني اقيم لهم نبيا مثلك من بني اخوتهم واني ارجو
لم يسمع كلامي التي يودها مني ذلك الرجل باسمي
انا اسمع منه ومنها ما في السفر الاول لها جزاها
تلد ويكون من ولدها من يذوق الجميع ويجمع

مبسوطة اليه بالخشوع والاضحاء في الانجيل في
الفصل الرابع عشر من انجيل يوحنا ان المسيح قال
اني اسال اني ان يعطيكم قار قليط اخر يكون معكم
الى الابد روح الحق والقار قليط معنا. كاشفت الخفيات
وامثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الانبياء
التي عندكم كثير يطول الكتاب بذكرها ولا يقدر
المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او الى بني كفر
او على انزيكيتها **قال** سلمنا ان ما ذكرتم يدل
على النبوة لكن مهنا ما يدل على لقدح فيها وموخر **وجوه**
احد ما شبه الدرمة وهي لقدح في الفاعل المختار
وانكار كون الصانع عالما بالحزويات مرید او ثابها
شبه منكرى التكليف فانهم يقولون الانبياء انما جاؤا
من عند الله بالتكليف لكن القول بالتكليف محال علم
ما تقدم كلامهم فيه وثالثها شبه البراهمة وهي من
وجهين الاول ان ما جاء به الرسول علمه ان علم
حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول
اولم يرد ولن علم قبحه بالعقل كان مرورا سواء ورد به
الرسول

اولم يرد وان لم يعلم لاحسنه ولا قبحه فان كان في محل الحاجة
حسن الانفعال به سواء ورد به الرسول اولم يرد على ما تقدر
في العقل لترك ما يتبع به الانسان وكان خاليا عن مارة
الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن حسنا مقبولا في
محل الحاجة قبح الانفعال به سواء ورد به الرسول اولم يرد
لان اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا الثاني
ان دلالة النبوة ليس الا المعجز بالاتفق كذا سائر المعجزات
النبوية وامتنع الجرم بالصدق ورابعها شبه اليهود وهي
من وجهين الاول ان الله تعالى لا يشرع شرعا لموسى
عليه فاما ان يكون قديسين فيها انها باقية الى القيام **ومن**
فما انها باقية الى القيامة او بين فيها انها باقية الى الابد
العقل في فقط اوسن الشرع ولم يتعرض لبيان التام
والتوقيت فان قلت ان ذلك بين التام لم يحسنه
اما اول فلانه تعالى لا يشرع هذا الشرع ثابت ابدا
فلو لم يشرع ثابتا كان ذلك كذا با وهو غير جائز على الله تعالى
واما ثانيا فلانه لو جاز لنقض الله تعالى على ان يشرع
موسى عليه السلام ثابتا ابدا ثم ان لا يشرع ابدا فلم لا يحسنه **لنقض**

على لشرع محمد عليه ثابت ابدامع انه لا يكون ثابتا ابدافيلزمكم
تجوير نسخ شرعكم واما شالنا فلانه لو جاز لشرع محمد الله تم عن العابد
مع لشرع التاميد لا يحصل ارتفاع الامان عن كلامه ووعده ووعده
وذلك باطل بالاتفاق واما لشرعنا انه تعالى مر في شرع موسى
علمه انه ثابت الى الوقت الفلاني فهذا ايضا باطل
لان هذا من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي الى نقله
لشرعنا فذكر التوقيت متواترا والنقل المتواتر لا يجوز لاطبات
على اخفائه وكان يلزم لشرعنا العلم بانها شرع موسى
علم عند مبعث عيسى عليه واهما شرع عيسى عليه
عند مبعث محمد علم معلوم بالضرورة للحاق ولشرعنا
المنكر له منكم المتواتر لشرعنا ذلك من اقوى الدلائل
لعيسى ومحمد عليهما السلام الله على دعواتهما فلما لم يكن يلزم
كذلك علمنا فسب هذا القسم ولانه لو جاز لشرعنا هذا التواتر
لما لشرعنا لشرعنا محمد اعلم حول الصوم من رمضان الى شوال
والقبلة من الكعبة الى غيرها وانه قال لشرعنا اسقى
موسى ابلح الوقت الفلاني مع انه لم يتقل شرعنا ذلك ويجوز
قدح في شرع محمد علم واما لشرعنا انه تعالى سن في شرع

موسى علمه انه ثابت ولم يبين التاميد ولا التوقيت فهذا
محال لانه مستحيل ان شاء الله تعالى في اصول الفقهاء لا
الاوجب الفعل من واحده ومعلوم ان شرع موسى علمه
لم يكن كذلك فان التكليف كانت متوجهة لذلك الشرع
على الخلق الى زمان عيسى عليه بالاتفاق قلنا في ظاهر فساد
عذريه القسمين الاخيرين شك لا اول ويلزم من صحة
امتناع النسخ القسم الثاني لشرعنا اليهود والنصارى
على كسرتهم وتفرقتهم في المشرق والمغرب بخبرون
عن موسى وعيسى عليهما السلام ان كل واحد منهما اخذ لشرعنا
شرعنا في يوم القيمة وجبر التواتر بغير العلم والا
لما امكنكم اباب وجود محمد عليه فضلا عن نونه واذا صح
ذكر عنهما فلا شك لشرعنا لهما حجرا ليقال شرط التواتر
لمستواء الطرفين والولوية وهذا مفقود في ذلك العقل
اما اليهود فلان تحت لشرعنا حتى لم يبق منهم الاصله
لسيررون على التواتر واما النصارى فلانهم كانوا
قليلين في ابتداء الامر لانا نقول اما قبل اليهود فصغير
لان اليهود كانوا امة عظيمة وكانوا مستقرين في شرق الارض

وغربها وفي البلاد المتباينة جدا فمن المستحيل ان يمشى من
 الامة العظيمة الى حيث لا يبقى منهم على وجه الارض ^{النزول} ^{عقله}
 واما حديث النصارى فضعيف ايضا لان ذلك لو وجب
 القدر في شدة عيسى عليه قبل بعث محمد عليه وذلك لما
 لم يقبل به احد الجولب للمعتد في رسالة محمد عليه
 القليل عليه وسائر الوجوه اما يدرك للتمتد والكميد قوله
 لو جاز انخرق العادلت لا ترفع الامان عن البرهيات
 قلت هذا لانم على الفلاسفة لاحتمال لم يحدث
 شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم
 قوله يجوز ان يكون المعجز الامن الله تعالى ولزكان منه
 لكن الغرض شئ سوى التصديق قلت المعتد لعقولوا
 في الجولب عنده على حرف واحد وموانة لو كان المدعى في
 لوجب على الله ان يمنع من ظهور ذلك المعجز منع المعباد
 من الوقوع في الضلال وهذا الجولب ضعيف لانه انما
 على الله ان يكتشف الحال منها لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها اخذ
 سوى دلالة على تصديق الله في ذلك المدعى فاما ما
 احتتمل ذلك واختلف عيسى فلو قطع المكلف باحد الاحتمالين

جاز السبب القوي

دون الاخر كان التصدير من قبل العبد لامر قبل الله تعالى
 لما انها محتما غير قاطعة وكذا ههنا وايضا فان الله تعالى
 يعين الكفرة على الميليز وملكهم من قبل اولياءهم والمؤمن
 كتمهون في الدعاء وسؤال المعوز على الكفرة واد
 لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناسم والكفرة يقولون
 في دعواتهم اللهم انصوا حبت الفتيل ليك ولن لم ترض
 بنا نحن فيه من كذب متعنى النبوة والمخالفه ولا صحابه
 فاسدبنا ما اعطينا من العوى والتكليم والرزقنا
 قد لا يفعل ذلك فحجب ان يكون هذا موجبا للتصدق
 الكفر فلما لم يكن قال فلماذا ما قالوا والجولب الحق مسبني
 على مقدمته وهى لتجويز الشئ لاينا في القطع بعدد قانا
 يجوز خلق الله تعالى انسانا في الحال من غير الوالدان
 ولن يقبل لانها ردا والجبال ذميا ثم انا مع هذا التجويد
 قطع بانه لم يوجد وان من واجه عيسى بالشم نعبس
 المشدوم وجهه ونظر الى الشاتم شذرا علم بالضرورة
 غضبه وكذلك القول في حجة النخل وصفة الوجع مع لز
 حصوله ابتداء بدون الغضب ممكن وهذا ايضا لازم

وفي مثل ذلك لا يجب على الله
 كشف الجمل الا ترى انه
 لم يمنع انزال الحشا من
 رزاقه تعالى م

على الفلاسفة على قرزنا . واذا ثبت هذا فقول انما
علمنا ان المحدث هذه المعجزة من الله تعالى لما قدمنا له
جميع الممكنات . فاعتقدت ان الله تعالى وانما قلنا انها دالة
على التصديق لما انما رأينا النبي علم يقول يا الهي لنر
كنت صادقا في دعوى الرسالة فتصور وجه القمر مثلا
وصار كما قال النبي عليه ذلك اسود صرنا مضطربين
الى العلم بان نؤمن صدق في ذلك لدعوى وتكذيب في كل
من افتر في القرون الماضية بان هذه المعجزة من فعل
الله تعالى اقرب صدق المدعى ولم يبق له شك فيه ويجوز
سائر الاقسام بحسب العقول لا يفتح في هذا العلم الضرورة
كأضربنا . من المشانق المشبه بالبرهنة ونفاة التكليف فقد
تقدم الجواب عنه واما شبه البراهمة فهي مبني على الحسن
والقبح وقد تقدم القول فيه ولقد كرر فواد البعث على مفصل
فمقول قد عرفت ان الامور قسمان منها ما يتعلق بالقل
باوراك ومنها ما لا يتعلق ولاول كعلمنا بافقار العالم الى
صانع حكيم وفائدة بعثه الرسول في هذا النوع تأكيد
دليل العقل بالثقل وقطع عن المظلمة من كل الوجوه

على قال تعالى لئلا يكون للذين كفروا على الله حجة بعد الرسل
ولو اننا اهلكناهم بعد بعثنا لولا اننا لولا اننا لولا اننا لولا اننا
رسولا قطع ايمانكم من قبل ان ذلك ونخزي فليس له نفع يوش
الرسول لقطع الحج والاعلماء ذكروا وجود ما لث في معنى تلك الحج
احد من يقولوا ان الله جرحنا وان كان خلقنا لنعبده
فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريد سامتنا انها
ما هي وكيف هي وكيف هي ولزواج صلح طاعة في العقل
لكن كسيفتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسول لقطع هذا الخلد
فانهم اذ بينوا التوابع المفضلة التابت اعلمهم وثانها
لنرفعوا انك كبتنا تركت سهو وعقل وسقطت علينا
المعنى والشهوات فملا مددنا يا الهنا لمن اذا همونا
بهتنا واذا مال بنا الهوى معنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا
واموالنا كان ذلك اعراضا لنا على تلك القبايح وثالثها
ان يقولوا هبنا بعقولنا علمنا حسن الامان وتبجح الكفر
ولكن لم تعلم بعقولنا ان من فعل القبيح غدر بخ لدا مخلدا
لا سيما وكنا تعلم ان لنا في العقل القبح لذة وليس
لك في مفره ولم تعلم ان من كفر وسجل لنا استحق الثواب

لا سيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لشيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا راعيا اما بعد البعثة انزلت هذه الاذلة فكلما نبت البعثة قطعها لعذر المعادين من مريضه الوجوه واما فانما بعثتم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكرنا فيه امورا احلها ان العقل لا يدل الا على الصفات التي تحتاج العقل اليها اما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجذرية فلا طريق اليها الا السمع وثانيها ان المكلف يكون حائفا فيقول لو اشتعلت بالطاعات كنت منصرفا في ملك الله بغير اذنه ولو لم اشتغل بهار ما اعتد على ترك الطاعة فسحق الخوف على التقديرين وعند البعثة يزول هذا الخوف وثالثها انه ليس كل من كان قبيحا عندنا قبيحا في نفسه فان النظر الى وجه العجوز الشوبهات يسبح و الى وجه الامة الحسنات حسن في الشروع ورابعها ان الاشياء المخلوقة في الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها ستم و التجربة لا تفي لمعرفة الابد الادلة العظيمة ومع ذلك في حيط على الاكثر وفي البعثة فانه معرفة طبائرها ونافعها من غير تعب وخطر وخامسها ان المتبحرين عرفوا طبائرها

درجات الفلك لا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتد فيها الكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادولة الكوكب الثابتة ثم هبت ثم وقفوا على الكثرة لرصد كيف وقفوا على احوال غطار ومع لمز الاالات الرصدية التي احوال لصغر ووفاته وقلة نور وقلة بعك عن الشمس حالتي التشرق والتغرب وسالها ان الانسان مدني بالطبع والاجتماع مظنه التنزيح المفضي الى التقابل فلا بد من شيء يفرضها شرايح ليكون مرغبه في الطاعة واجرة عن السيئات وسابعها لو فوض كيفية العبادة الى الخلق فبما في كل طائفة بوضع خاص ثم اخذوا بتعصون لها مفضي ذلك الى الفتن وما وضع الشريعة منها شرا في ذلك وثامنها ان الذي فعله الانسان لمعتصم عقله يمكنه لفعل المعتاد والعادية لا يكون عبادة اما الذي يامر به من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على طيبه كان اتيانه به لمحض العبادة ولذلك ورد في الافكار الغريبة في الحج وتاسعها ان العقول متفاوتة والكامل ادور والاسرار الالهية عزيز بها فلا بد من معرفة الانبياء

وانزال الكتب عليهم ايضا الكلي استعدادا منتهي كانه المكن له
 بحسب شخصه وعاشه ان كل جنس تحت انواع ثم انه يوجد
 فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو الكمال وكذا الانواع بالنسبة
 الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الاشخاص والاشخاص
 بالنسبة الى الاعضاء فاشرف الاعضاء ورئسها القلب ^{وخصفه}
 الدماغ ومنه نبت القوى على جميع جوانب البدن فلذا ^{الاسنان}
 لا بد له من ريس والرسول ^{اللسان} ما لم يكن حكمه على الظاهر فقط
 وهو السلطان او على الباطن وهو العالم او عليهما معا وهو
 النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ
 وكان القوى المدركة انما يفيض من الدماغ على الاعضاء
 فلذا قوت البيان والعلم انما ينبض منه بواسطة خليفته
 على جميع اهل العالم وحاشي عن الهداية الى الصناعات
 النافعة قال تعالى في داود عليه السلام وعلمنا صنعة لبوس لهم
 وقال لنوح عليه واضع الفلك بعيننا واشكل لنا الحياجة
 الى الغزل النسيج والنجاط والبناء وما جرى مجراها
 اشده حياجة الى الدرع وتوفيقها على استخراجها بالبحر
 صر عظيم الخلق فوجب بعد الامياء لتعليمها اولادها قال

فلا بد من البعد لتعليمها
 من على الاضطرار والسياسة
 انما لا بد من العيشة
 وانما عيشة

الله تعالى لنبيه عليه خذ العفو وافر بالعرف واعرض عن
 الجاهلين وقال لزر الله يا هر بالعدل والاحسان وقابك
 فيما رحمة من الله لنت لهم وقال وانك لعلى خلق عظيم
 فقد ظهرت فوايد البعثة من هذه الوجوه وانما شهد الهوى
 فاجوبس عز او لا مما ان الله تع بين ان شرعته موقفة
 بيننا اجماليا ولم بين كية الوقت قوله لو كان كذلك
 يعرف ذلك بالتواتر كما عرف ذلك للتواتر قلنا لم لا يجوز
 ان يكون توفير الداعي الى نقل الاصل اتم من توفيرها
 على نقل كلفه فلا جرم كان احد المتواترين اقوى من الاخر
 واجوبس عز افرهما ان بلوغ رواية هذا الخبر الى حد التواتر
 في جميع الاعضاء غير معلوم واذا كان كذلك لا جرم لم يحصل
 العلم بهذا الخبر **اقول** شبهة البراهين لزر الرسول
 اما ان يجوبس بما يوافق العقول او بما يخالفها وما يخالف
 العقول غير مقبول فلا بد في مجيهم بذلك ما هو اقربها
 فلا حجة فيه اليهم فاذا ذن لافانته في مجيهم نكروها بواقفها
 ولا حجة فيه اليهم فاذا ذن لافانته في مجيهم وجوابهم لزر
 كل ما يوافق العقول لانهم مخلو اما لزر ليستقل العقول

الذين

بادراكه واما لئلا يستقل والحاجة اليهم في القسم الثاني
وايضا ما تحل العقول تقع على قسمين احدهما ما يعرض
العقول تقيضه والثاني ما لا يقضه وما يقضه يقضه
ومر الثاني ما يمكن ان يكون محتاجين الى معرفة في العاجل
او الاجل وهم يعنى فواذكر في اما النهمه الاولى لليهود في قوله
لنظا من لفظ التوراة الحكم بالثا سد في مثل قوله تسكوا
بالسبتك بما و ذلك لا يناقض لقطع ذلك وجه مدع طوبى
لان التا سيد قد استعمل فيها متى مدة طوبى فان في التوراة
لن اذ قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة
حسية ما كلاكك ولذريتك واطلقت ذكركم كنبات الغيب
ابدا ما خلا التام فلا تاكلم ثم انه حرم على لسان موسى
كثيرا من الحيوانات فهذا نسخ ظاهر وموعودهم غير ممكن
من الله تعالى وفي التوراة الثاني من التوراة قد لوا الى كل
يوم حروفين حروف غدق وحروف عشية من المغارب
قد باناداما لاحتياكم ثم انقطع ذلك لادوام عند علمائهم
وقال في موضع كل عبد خلد من سنين يعرض عليه
العقوب فان لم يقبل لعقب ذنه ويستخدم ابد او قال

في موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم العتق في تلك
الذات و امثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطالع
على كتبهم الموقلة واما شبهتهم الثانية وهي القول
بان موسى علمه اخبر لشرع لا يرفع الى يوم القيامة
فذلك غير مسلم لان موسى علمه ما اخبر عن المعاد والقيامة
في التوراة واما اخبرها الانبياء الذين كانوا يوعون العقول
بانتشار اليهود في شرق الارض وعربها باطالانهم
كانوا يجتمعون في الشام الى لوز قتل تحت نصر اكثرهم ولم
يصل الى العجم منهم احد قبل ان تحت نصر او من قام
مقامه جماعة من اسراهم الى اصغمان فبنوا بها المدينة
المعروفة باليهودية ولو كانوا لو كان نصحت بغير التواتر
في نقلهم لما صار للتوراة تلك النسخة مختلفة احدها التي
في ايدي اليهود القراس والبراسن والثانية التي في
ايدي السامرة والثالثة النسخة المعروفة بتورا اليعيز
التي اتفق عليها يبعون خبرا من اجابهم وهي في ايدي النصارى
والاخلاف النبي من هذه النسخ في التواريخ والشرعا
مشهورة واذ لم يبق لهم نقل التوراة التي عليها اساس

دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر تعلمهم موسى بان شوعه
 سقى الى القيمة وتواتر المضاري ايضا قوت من ذلك
 الا ان تواتر اليهود القطع في الواسطة وتواترهم في المبداء
 فان الذين آمنوا عيسى في زمانه كانوا قليلي العدد لذلك
 صار لانجيلهم اربع نسخ لسخم متى ولسخه يوحنا ولسخه
 لوقا ولسخه مارقوس وذلك لان كل واحد من اهل الجليل
 تعلم على وجهه واكثر حرفاتهم لاحكام التوراة كما باحتلم
 الخنزير وجولة ترك الختان والغسل مروى عن احوارهم
 لا عن عيسى عليهم وفي قوله الجواب عن المعتزلة القائلين
 لو حوب كشف الحال عند الاستسناه في المعجزة على الله
 منع مان ذلك لا يجب اذا كان له احتمالان والاستدلال
 بزوال المشابهات غير واراد عليهم لانهم يقولون لو حوب
 ذلك عند وقوع الحجة فهم مكلفون في الدين ^{المستسناه} والاشهاد
 ليس من ذلك القبيل لان الوقف على قوله وما يعلم تاويله
 الا الله لا يفتي في الامور الدينية بالاتفاق ويمكن الكفر
 من المسلمين وعدم اجابة دعوتهم امد الحق واجابته
 لا مدل باطل فليس مما نضر امور الدين ونقائصها لا تنفع

فيها وقوله بحوزة الشئ لنا في القطع بعده وكما قاله اذا لم يكن
 العلم واجبا واما فوائد البعثة التي عدنا مقول صرويق
 وجود الامبياء ليكمل الاشياء من العقائد المحقة والاختلاف
 الفاضلة والافعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم ^{تكميل} و
 النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة ويساعدون في الامور
 الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والفلاح و
 باقى الوجوه التي عدنا فلبعضها زيادة في المنفعة وبعضها
 ما لا فائدة في ايرادها فان الانبياء عليهم السلام لم يعلموا
 الطب ولا طبيا مع الاحتشاش ولا طبيا مع درجات الفلك
 ولا رصد عظامه ولا اكثر الصناعات واما الوجه السادس
 فما حوزة الحكماء فطريتهم في اثبات النبوة انهم يقولون
 الانسان مدنى بالطبع يعنون به كل الشخص الواحد ^{المستسناه}
 ليرحصل اسباب معاشه وحاجته فانه يحتاج الى تحصيل
 الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظه من الحر والبرد و
 المساكن الموافقة في الفصول المختلفة والاسلحة التي
 يحفظ بها من السباح والاعداء وكل ذلك غير حاصل
 اصل الوجود بل كلها ما يحصل بالصناعات والانسان
 الواحد لا يمكن القيام بها جميعا بل مومضطر الى معاون

واجابهم

شي من جنسه في ذلك حتى تقوم كل واحد من ذلك وتحصل
بالعاون جميع ذلك فمكثهم التفتيش وهذا معنى التمدن ولا بد
فيما بينهم من معاملات ومعارضات واذا كانوا يحبون على
السيئة والعضب فلا بد من قانون بينهم مبني على الهدوء
والانصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعضهم ولا يجوز
لن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية
في ذلك البعض والاما قبله الباقون فلكل خصوصية
لن يكون ذلك مرعده خالفهم حتى يتفادوا ذلك فأتى بها
هو السببي ولا بد له من امر مختص دون غيره يعني ذلك
موقوف عليه ان لا يكون نبياً وسقاده وذلك هو المعجز
ولا بد من ان هذا الشارع لهم طرق المعارف للاعتداف
بالمحبود يقينا او تقليداً والاقار بنبوه ذلك السببي لم يصعب
بينهم القوانين في معاملاتهم وفي سياسته من خروج عن مصالح
التعاون ولن يفرض عليهم العبادات لسلايسوا عقابهم
في خالفهم وينتقم ولن يعيدهم ويوعدهم في الاخره ليكن عقابهم
موافق لما يظهر من العبادات والمعاملات كسلا
سخر نواولاً يذهبوا نداءه بل هل النفاق ولن يكون الوعد
والوعيد الصا ورنه موافق لما في نفس الامر صحت

حتى يتقوا ويعلوا بحسبه وهذه الضروريات لنوع الانسان
امه من خلق الاشقا والحاجب لوقايه العيز ومقرن
الاطعار لادعام لحوم الاصابع وغير ذلك فانه فاعلم
لنوع الذي يسوقه من النقصان الى الكمال لا بد له من بعض
الانبياء وهدى الشارع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام
ومعشرا لاختصاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى
الكمال الذي خلقوا الاجله **قال** مسلة في عصمة
الانبياء علم القائلون بالعصمة منهم من زعم لن المعصوم هو
الذي لا يمكنه الايمان بالمعاصي ومنهم من زعم ان يكون متمكنا
منه والاولون منهم من زعم انه المختص بدينه او نفسه بخاصيته
فمقتضى امتناع اقامة على المعاصي ومنهم من زعم ان يكون
مساويا لغيره في الخواص البدنية لكن فتمت العصمة بالقدرة
على الطاعة او بعدم القدرة على المعصية وهو قول الحقين
والذين لم يسلبوا الاختيار فتر وبانه الامر الذي تفعله
اسد بالعباد وعلم انه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية شرط
للاستتمى فكل ذلك الامر الى حدة الاجلاء وبنوا احتجوا
على فساد قول الاولين من العقل بان الامر لو كان

سدا

كما قالوه لما استحق المعصوم على عصيته مدحا وبطل الامر
الذي والتولب العقاب ومن الفل قوله قل انما انا بشر
مشكم يوحى الي ولا تجعل مع الله الهاء كفى ولو لا ان ثبتنا لك لقد
كذب تكذب اليهم وما ابدي نفسى ثم لترهوه ، زعموا لن
اسباب المعصية ابعة احدها ان يكون لنفسه اولدنه
خاصية تقتضى ملك مانعة من النجود والفرق بين الفعل
الملك معلوم وثانيه ان يحصل له العلم بمثابه المعاصي
ومناقب الطاعات وثالثه ان لا يشكنا كيدتك للمعلوم يتابع
الوحي والبيان من ادفع ورايه ان متى صدر عنه
امر من باب ترك الاولى او التسيان لم يشك من بلاب يقابل
وتسببه عليه وضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور
الاربعة كان الشخص معصوما من المعاصي لا محالة لان
ملكه العفة اذا حصلت في جوارح النفس ثم انضاف اليها
العلم التام بما في الطاعات من السعادة وفي المعصية
من الشقاوة صار ذلك العلم مقينا له على منقضى الملك النفساني
ثم الوحي ثم في حروف المواخنة على القدر القليل يكون موكدا
لذلك الاحتراز يحصل من اجتماع هذه الامور تاكيد حقيقة

العصية **اقول** في كون اسباب المعصية سببا على
مدح الامور الاربعة نظر لانهم جعلوا الوحي احد اسبابها
وكثيرا من الامة يقولون بعصية الملايكه والائمة وبعضهم
حوارهم وفي طينهم وما يقولوا بالوحي اليهم والتحقيق
يقتضى ان لا يكون العصية لاجل الطمع في السعادة او الخوف
من المعصية لان ذلك يقتضى ان لا يكون العصية مقتضى
طبع صاحبها بل يكون بالتكليف والوجود ليقال لزامه
تبع يفعل في حق صاحبها لطف لا يكون له مع ذلك راحة اما
تلك الطاعة ولم تكاب للمعصية مع قدرته على ذلك هذا
على راي المعتزلة او يقال انها ملك لا صدر عن صاحبها
المعاصي وهذا على راي الحكماء **اق** ثم
العتق الامة على كفر الامة معصوم عن الكفر بل الفضيلة
من الخواص فانهم اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصية
فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا
الكفر عليهم ويدل على فساده انه لو جاز الكفر عليهم لكان
الاقداء بهم واجبا لقوله فاتبعوني وفساد ذلك
يدل على فساده قولهم ومن الناس من لم يحزن الكفر لكنه

العلم

جوز اظهار الكفر على سبيل البقية احتجوا عليه بان اظهار
الاسلام اذا كان مقضيا الى العتق كان اظهار القاء
المن في التهلكة وهو غير جائز وهذا ايضا باطل لان يفضي
الى اخفاء الدين بالكلمة ولانه لو كان ذلك كان اولى الالوة
به وقت ظهور الذم لان الخلق في ذلك يكونون بالكلمة
متكبرين لو كان يلزم لولا يجوز ما حذر من الانبياء اظهار
الذم واللعن وان الخوف لشدة كان حاصلا لبرهيم
عليه السلام زمان لم يرد ولو سعى عليه السلام في ذلك
فرعون مع انهم لم يستوعوا عن اظهار الحق ومن الناس
من لم يجوز الكفر ولا اظهار لكنه جوز الكبار عليهم و
الأكثرون لم يقولوا بل وجوه الاول لو صدرت الكبرية
عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز
بيان الملازمة لزوجات النساء في عاتة الشرف
وكل من كان كذلك كان صدره الذنب عنه الفحش لانه
لي قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكم فاحشهن فاحشهن
يضاغف اما العذلين والمحضين برحمهم وعين محدة وجد العبد
رضعت حرا وما امانه لا يجوز لانه يكون التبري اقل حالا

من الامة فما اجتمع **اقول** لو قال بلهيب
الشرعيا بفتح الفواحش او فراقبالا على الاموال الهببة
ممكن صدره الذنب عنهم الفحش لكان اقرب المحضين
برحمهم لا لشرفه بل باستغناء عن الزنا بخلاف غيره
قال الثاني ان مقديرا قدامه على الفسق
وجب له ان يكون مقبول الشهادة لقوله لئن جاءكم فاسق
بنباء فنبئوه الكذب مقبول الشهادة والا لان ادنى حالا
من عدول الامة الثالث ان بقدر اقداره على الكبرية
محب زوج عنها فلم يكن ايدا ومحما لكنه محرم لقوله تعالى
ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
الرابع لو اتى بالكبرية لوجب علينا الاقدار به لقوله تعالى
فاستمعوا منصفى الى الجمع بين المحرم والوجوب وهو
محال **اقول** هذا الدليل لا يحصر الكبرية فانه في
الصفحة ايضا قائم **قال** اما الذين لم
يحوزوا الكبرية فقد اختلفوا في الصفح والفق
الاكثر من على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية
قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم صدها

على احد وجوه ثلثة احاديث السهو والسيان والثنان
ترك الاولى والثالث استنباه المنهى بالمباح **اقول**
ترك الاولى ليس من المعاصي فان الاولى غير الاولى
يشتركان في كونها مباحين وانما يعاتب على ترك الاولى
لا على سبيل العقوبة بل على سبيل العقوبة الحث
على فعل الاولى واذا استنباه المنهى بالمباح لا يجوز عليهم
لان يدل على جرمهم بالمنهيات والمجاهل بها كيف يحترز
عنها واذا تجب لاقتراب بهم لقوله تعوي **يقبح تكبير**
المؤمنين قوله ما تولى ونضله جهنم والذي شته عليه المنهى
بالمباح كيف يقضى به **قال** واختلفوا في
الوقت الذي يعتبر فيه العصمة اما الفضية من الخوارج
فقد جوزوا بعثته من كان كافرا يعلم الله توحيده انه يكفر وهم
من لم يجزوا ذلك لكنه جوز بعثته من كان كافر قبل التوبة
ويجوز قولهم لولا انهم لم يذبحوا لم يقع **والخشوع**
من زعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا
قبل البعث لقوله تعوي وجعلنا من قبله كفرا
وما كنت تدعى بالكتاب والالمان وانفق المحصول

على ضا ذلك ومن الناس من طرد هذا الحكم في الامة وقال
لا يجوز كون الرسول كافر قبل البعث لا يجوز ايضا ان يكون
الامام كافر قبل الامة وكذلك يقدر حون في امامة الشيخ فاما
انه انما يجوز فعل الكبيرة على الانبياء هل البعث فالأكثر ان
من اهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بافعال اخوة يهتف
ومنها من لم يفتي ولم نقل به بنو تميم ثم الذين جوزوا ذلك
قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعث لكنهم انما جوزوا ذلك
على سبيل الندرة حيث يتوبون عنه ويشهر حالهم مما بين
الخلق بالصلاح فاما لو اصرروا على الكفا بحيث يصرون
مشهورين بالخلعة فذلك غير جائز لان المقصود من بعثهم
نفوس على هذا التقدير واما انه لا يجب كونهم معصومين
عز الصفا فيقبل البعث ويعرف قاله وافضل اوصوا ذلك من
عدم جوزوا ذلك لكن اختلفوا في كيفية انما النظام ومراعاة
جمعين سرفا يجوزوا ذلك على طريق السهو والسيان فقال
لم ابالن يقولوا انه حال السهو سبق مكلفا وموغير جاز لانه
تكلف ما لا يطاق اولاسن مكلفا في لا يكون ذلك معصية
او يفعلوا انما عتوا على ترك التحفظ والنسيان ومو

قول املك السنة ومن الناس من جعل تلك الازلات على ترك
الاولى لا يقال لو كان ترك الافضل سببا لاستحقاق
العقاب لعوبت ابدأ لعبادة الاثمة عبادة ولا يستحق
العقاب على الملبحات لانا نقول استحقاق العقاب
على ترك الافضل لما يتوجه اذا لم منه فقلت مصلحة او حصول
مصلحة لا يمكن احتمالها اما في الاعتذار عن قصة ادم عليه السلام
فمنهم من زعم ان قوله وعصى ادم اى عصى اولا ادم كما في قوله
واسأل القرية ومنهم من سلم ان المراد ادم عليه السلام ثم
زعم ابن فورك ان ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان
ذلك بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان
لقوله تعالى فنبى الاعتراف على لئلا يظن ذلك ادم وقت
الوسوسة امر النهى تعالى طربها كما زعموا هذه الشجعة ومع
هذه التذكية يستحق حصول النسيان وايضا لئلا نعلم عاقبه
على ذلك في قوله الم انهم عن تكلم الشجرة وادم وحواء اعترفا
بالذلة فصارا رتبنا طمنا والله تعالى قبل توتهما فقال قتاد
عليه وكل في كل شافى النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان
مستذرا للمنى لكنه اقدم على تناول التوبيد وهو مزوج

احد ما زعم النظام ان ادم فهم من قوله تعالى ولا تقربا
هذه الشجعة الشخص وكان المراد منه النوع وكل هذا
كما يكون اشارة الى الشخص فقد يكون اشارة الى النوع
كقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وزعم اخرون
لئلا يظن ولا يترك ان ظمرا في التحريم كذا ليس نصا في نفسه
عن الظاهر ليدل عند **اقول** يوكد قول من يقول
المراد من قوله تعالى وعصى ادم وعصى اولاد ادم قوله تعالى
في قصة ادم في آيتها صالحا جعله شركا فيها انا من
وبالاتفاق لم يشرك ادم ولا حواء انا اشرك اولادهما
يقول ابيس ذكر ادم ومع هذا التذكية يستحق النسيان
فجوابه انه يجوز لئلا يكون وقت التذكية غير وقت النسيان
والا فلا وجه لقوله فنبى وهذا النهى كونه لئلا يكون نهى
الكراهة لانه التحريم وباجمال اذا تعارضت الدلائل فلا
خلاص الا بالثابت ويد او التوقف **قال**
مسلم الكرامات حادثة عندنا خلافا للمعتاد وللأسف انه
استحق من النسيان التمسك بقصم مرم واصف ثم تقيم الكراهة
المحتمة بتجلى النبوة **اقول** للمتكلم يقول ذلك

محمول على مجردات عيسى ولما ان امانى عيسى فعلى سبيل الامراض
واما في سلمان فقد كان على سبيل التقدي مع بلقيس يعني بعض التباين
يقدر ان على ان اهل تقدر ان اتم عليه بدليل انها اسلمت بعد
مشاهدة مجردة **قال** مسألة الانبياء افضل
من الملائكة عندنا خلافا للمعركة والمقاضي هنا وللفلاسفة لنا
قوله تعالى انه اصطفى آدم ونوحا سواهما اجدياه على العموم
او على ذلك لان كافي قوله واتى فضلكم على العالمين
فالمقصود حاصل ولا ان البشرية فون الله تعالى ومحبوته
مع كثرة الصوارف عندهم الشهوة والغضب والموانع الداخلة
والخارجة وليس للملائكة شئ من ذلك فلكون طاعة البشر اشق
فكفر افضل لقوله عليهم العباد اجزموا اي اشقها **قال**
لغالب القول يريد بالفضل لشدة العلم او القربة الى الله
او غير ذلك فان اردت به كل العلم ففيه مسلم لان علوم
الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية ولما اردت به
القربة فالملائكة اقرب اليهم غير محتمل جين الى وسائط
بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وسائطهم
قال اما الفلاسفة فقد احتجوا على لز

العلم

الملاك افضل بوجود احكام الروحانيات بسا تطو
الجسمانيات مركبات والبسيط اشرف من المركب ثانيا
الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب التي هي منشأ
الاخلاق الذميمة والجسمانيات غير خالصة عنها وثالثها
الروحانيات صور مجردة لانها حاضنة بالفعل والنفس
البشرية مادوية اما الجسمانية عند مركب النفس فراجا
او في افعالها عند مجردتها مجردة وعلى التقديرين قامت
بالقوة وما بال فعل التام اشرف مما بالقوة فراجع
الروحانيات صور مجردة ليس فيها طبيعة الالفعل فيكون
وجودات محضة وخير من محض والجسمانيات مركبة من
مادة وصورة فالمادة منبع العدم والشروا الخير افضل من
الشروا مسهب الروحانيات نورانية علوية لطيفة و
الجسمانيات ظلمانية سقلية كثيفة وسادسها الروحانيات
الجسمانيات بتعوق العلم والعمل اما العلم فلا حظهم بالامر
الغائبة عنها واطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية عليها
وان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزوية وعلوم فعلية و
الجسمانيات انفعالية وعلومهم نظرية آمنه من الغلط وعلوم

اجساميات كسبية معرصة للفعل وامت العمل فلكوهم عاكفين
 على العبادة يستجون اليك النهار لا يتقون والجمائيات
 ليس كذلك وسابها الروحانيات لها قوة قوته على تعريف
 الاجسام كالسحاب والذلال القوية من غير لزومها
 فتورثا منها الروحانيات احسانها متوجها الى
 الخيرات ونظام العالم والجمائيات اخفاراتها غير حازية
 بل مستدرة بجهتي السفال والعلو تا سعب الروحانيات
 محصبا بالهيكل لعلوية النورانية والجمائيات مختصة
 الهيكل الغامبية ونسبة الارواح بنسب الهيكل فلما كان
 الهيكل السماوي لشراف كانت الارواح السماوية اشرف
 وعاشروا الارواح الفلكية متصرفه فهذا العالم قائمها
 هي المذبذبات امر وهي المبداء والمعاد والاشرف من رضى
 المبداء ورضى المعاد فالروحانيات اشرف **اقول**
 في هذا الكلام خبط كثيرا ما قوة البسيط اشرف من المركب
 فنقتضى ان يكون العناصر اشرف من النابس حتى الانبياء
 فان اجسادهم مركبة من العناصر وقولهم الروحانيات
 مطهرة عن الشهوة والغضب والجمائيات غير خالية

عنها

عنها فقال له لئلا زادت بالروحانيات المفارقة عن النفوس
 الشريفة معار قد وهي ملايسة بالشهوة والغضب لاجسام
 الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات
 كالانها بالفضل فذلك مختص بالعقول ومنها اخرج النفوس
 عن الروحانيات وقوله الروحانيات وجودات محضة
 ليس منها طبيعة الانفعال والجمائيات مركبة من مادة و
 صور ففي هذه القسمة سقطت النفوس لعلوية والسلبية
 من القسمة وقوله الروحانيات نورانية لعلوية لطيفة وصفها
 باوصاف الاجسام فان المتقدي والظلماني والعلوي
 والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون الاجسام الا ليزيد
 هذه الصفات غير ما هي دالة عليها وقوله في تفصيل علم
 الروحانيات باحاطتهم بالامور الغائبة عنها مستدرك ان
 الغير والحضور لا يكون في غير الاجسام وقوله اطلعهم على ^{مستقبل}
 احوالنا ما قص قوله لان علومهم كليه وقوله وعلومهم فعلية
 يقضى انها لانعلم الا لا انها ليست بفاعلة اياها ولا تعلم
 المسائل منها هو على درجاته واما علوهم على العباد ^و
 شان النفوس السماوية عندهم الى محكم اجسامها تقربا الى

مبادها وقوله الروحانيات تقوى على تصرف السحاب و
 الذلزل فهنا اخرج العقول عن الروحانيات لانها اساس الاجسام
 والرياح والاحتج التي تصرف الرياح وتعمل الذلزل ليست العقول
 ولا نفوس وفي قوله الروحانيات محتمها هيكل العلوية
 والجسمانيات بالهيكل الفسحة اخرج العقول عن الروحانيات
 وجعل النفوس البشرية جسمانية وقوله الارواح الفلكية هي
 المدبرات اخرجها عن النفوس السامية وخرج العقول عن الروحانيات
 وقوله هي المبدأ والمعاد قوله لا يقول به أحد فان الفلاسفة
 يقولون لآل المبدأ من الله والمعاد اليه لا من النفوس واليهما
 اما الاول فظان واما الثاني فلان كمال النفوس الانسانية
 وغاية مسعيها معرفة الله والتوجه بالكلية اليه وهو المراد من قوله
 اليه **قال** اما المتسليمون فقد احتجوا على التفصيل بقوله
 تعال ما نها كما ركبنا هذه الشجرة الالز تكون ملكين وقوله
 لن يتكلم المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
 وقوله ما هذا بشر ان هذا الملك كريم والجواب عن شبهة
 الفلاسفة مبنى على افساد اصولهم وقد تقدم ذلك في القمق
 بالآيات مذكورة في الكتاب البسيط **اقول** لو دلت

الجسمانيات احتسابها
 عند حارة اخو النفوس
 البشرية عن الروحانيات
 في قوله ص

الآية

الآية الاولى على تفصيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس كنهها كما
 على تفصيلها عليه بعد الاجتهاد وفي الآية الثانية في الاستيكان
 عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على المسيح بل انما ذكرهم ليعرف
 الذي قال انصاره ان ابن الله لقول المشركين انهم نبات الرعز
 والآية الثالثة تدل على تحلل تلك الالهة ان جمال الملك يكون
 البشر من جمال الله الاعلى تفصيل الملك على البشر **قال**
 القسم الثاني في المعادسة اخلفت اهل العالم فيه واطبق
 المليون على المعاد البدني والفلاسفة على المعاد النفساني
 وجمع من المسلمين والنصارى عليهما وجمع من الدهرية على نفسها
 ويوقف على النفوس في الكف اما القائلون بالمعاد البدني منهم من
 زعم ان الله تعالى يعيد البدن ثم يعيد ومنهم من زعم انه يفرق
 الاجزاء ثم يجمعها والكلام فيه سرف على المسائل له الذي لغير
 اليه كل انسان بقوله انا المتركون جسما وجسمانيا او اجساما
 واجسمانيا او مركبا من هذه الانقسام فكيف ثانيا او ثلثا اما
 المتكلمون فزعموا ان جسم ثم اجزاه منهم يقولون لآل هذه البنية
 المجردة وموضوعها اما قوله هذه البنية فلانها دالة في العفر
 ومستقلة عن الصغر الى الكبر وعن الذبول الى التمتنع مع كل

واحد يعلم لزموته باقية في الاحوال كلها واما قول المحسوس
 فضعيف ايضا لان المحسوس مواتون والشكل القائم
 بسطح الظاهر والانسان ليس عبات عن مجرد هذا الشكل
 واللون والالوان والاشياء الداخلة باسرها خارجة عن
 فنت لزما هو حقيقة الانسان غير محسوسة بالاتفاق و
 منهم من زعم انها اجزاء اصلية بقية من اقول العراني انها
اقول **مدون** هذه النسبة الاجزاء الاصلية من البدن
 التي لا يمكن ان يقوم الحياة باقلتها لا الاجزاء التي تحتها
 لانها محسوسة بالفعل والاجزاء الداخلة تحتها بالشرح و
 لم يكن محسوسة في حال الحيوة وهي غير الشكل واللون
 فكان المذهبين واحدا **قال** ثم اختلفوا فيه وزعم
 ابن الراوندي انه جزئ لا يتجزى في القلب وقال النظام انه
 اجسام لطيفة سارية في الاعضاء والاطباء زعموا انه الروح
 اللطيف الموجود في الجانب الايسر من القلب ومنهم من جعله
 الروح الدماغي ومنهم من جعله الاخطاط الاربعة او التي
 خاصة والاشهاديين قالوا انه غير جسم ولا جسماني فيهم القلة
 ومن المعتزلة معروف من الامام الغزالي والحنابلة القويين فيها

التي يزيد استوع
 الاحوال بالمحسوسة
 ان يشان على الاجزا

ان يشان على الاجزا
 ان يشان على الاجزا
 ان يشان على الاجزا

مزوجين الاول ان العلم بالله غير منقسم اذ لو انقسمت
 اما ان يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون فان كان علما
 فاما ان يكون علما بذلك المعلوم فيكون الجزئ ميسا وبالكلام هذا
 خلف ولزم لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء
 لزم يحصل مينة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلف
 ولزم حصلت مينة زائدة فان انقسمت عادا لتقسيمها حصل
 المقصود واذا ثبت ذلك لزم لا يكون محله منقسما لان المحل
 في المنقسم منقسم وكل متجزئ منقسم بناء على نفي اجزائه
 فكل العلم بالله غير متجزئ ولا حاك فيه جوابه انا نيتا اثباتا لاجزائه
 الفرد ثم قوله احكام المنقسم منقسم وكل متجزئ منقسم بناء
 على نفي اجزائه متعرض بالنقطة والوحدة والاضادة والوجود
 الثاني محال القدرة والعلم وسائر الاعراض النفسانية
 ان كان مواتا فان كان يكون محالها اجزاء واحدا مواتا
 او اكثر من الواحد والاول محال ما اولنا فلا تخلي لاجزائه الذي
 لا يتجزى واما ثانيا فلانه يلزم له ان يكون ما عدا ذلك اجزاء
 ميتا وموكلبة واما الثاني فاما ان يكون الاجزاء
 موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيمكن العرض الواحد

في المجال كشيء وموحد او يكون القائم بكل واحدهما على
حده وقدرة على حده فلا يكون العالم الواحد عالمًا واحدًا بل
علماء لكنه باطل لضروقه فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا
لا شيا وحوا به انه مشغول على مذهب على ما يحواسس الحجة الظاهرة
والباطنة والشهقة والغضب وبقية ادلتهم مع اجواب المذكورة
في كتبنا الحكمية **اقول** حجتهم الاولى مبني على ان العلم
بالشيء صورة مساوية للشيء حاله في العالم فان كان طول طول
الريان انقسم بانقسام حمله ولا يخفى ان يكون الصغر المساوية
للشيء الواحد من حيث انه واحد منقسما فاذا كان جيل ان يكون
محملة غير منقسم ولا يرد عليهم النقض لبقية فانها عندهم غير سارة
ولا بالوحدة والاضافة لانها عقليان ولا بالوجود لا متناهي حمله
في شيء غير موجود والذوق في اجزاء العلم بالشيء فالحق
انها يمكن ان يكون علوا بذلك لشيء كالجنس والفصل
والهبة الزائدة احاد ثم بعد ذلكها تقوم بها وما تقومان
بالعلم ولا ينم من عدم انقسامها علم انقسام محليها فان
حكمها حكم الوحدة القائمة بكل كسوة واما في الحجة الثانية فلا يلزم
مركون العلم والقدرة قائما بجوهر البدن كون باقي الاجزاء

ميسالي يلزم ان لا يوصف سائر الاجزاء بالعلم والقدرة والالتم
ان يكون العرض الواحد حادًا في المجال الكثير غير وانما عليهم
لانهم محزون ذلك وابو علي يقول يكون كل حصة قوة حاد
في عضو يمكن قسمته الى اجزاء كثيرة وكذلك القدرة ولكن الايسر
وامتعال القدرة يكون للنفس خاصة به لسطر اما على اشياء
النفس الناطقة فيستدل بالعلم على امر ونفي من ذلك
المذكورة في كتابه **قال** حجة النفاة ان المدرك
للمجريات مواليدن فالمدرك للكليات مواليدن ميان
الاول انا تعلم بالضرورة اما نحن الحارة باصبعنا اذ المنان
النار وانكار مكاتب وسان الثاني من وجهين الاول
انا اذا احسنا حارة جارية امسنا حارة الكلية عليها والحامل
للكل على الحركى مدرك لها ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور
واذا كان المدرك للمجريات مواليدن كان المدرك للكليات
مواليدن الا ان يقال ان المدرك للمجريات فقط والنفس
لها معا لكنه باطل لان جيند يكون الانسان مدركا للمجريات من
الذات ان الماهية التي عرضت انها كلية جزء من الجري الا ان
جزء من هذا الانسان ومن ادرك المركب فقد ادرك المفرد

ادرك هذا الانسان فقد ادرك الانسان لا محالة ولا يشك
 كفى ولا يندفع هذا الا بان يقال المدرك من هذا الانسان ليس
 المركب بل احد قديده وهو كونه هذا لكنه باطل ما اولانا دلنا
 على لزوم التعيين لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا زائدا والالتم
 واذا لم يكن التعيين وجوديا استحال ان يكون متعلق الابصار
 واما ثانيا فلان متعلق الحس اذا كان مجردا التعيين ومجرد
 التعيين امر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات
 امر واحد في الكل فوجب لزوم الحس بالاختلاف البتة من جهة
 الابصار وكذب التالي يدل على كذب المقدم ولذا كرات
 بعض احوال النفس **اقول** انه ذكر في مواضع لزوم القابلين
 بالنفس يقولون بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكلبيات
 وذلك اقتداء على القائلين بالنفس والجزء مبني على ذلك ^{مفهوم}
 لزوم مدركها شي واحد هو النفس لانها يدرك المحسوسات و
 الحركات المحسوسة بالآلات ويدرك الكلبيات ^{الحركات}
 المفارقة بذاتها وليس البدن بانفراده مدركا لشي منها ^{بها}
 كلامي هذه الحجة جنط لا فائدة فيه ولا هو بوارد على احد من
 العقلاء **قال** ملة مذمب ارطاطا ليس و

اتباعه لئلا النفس المشوية متحدة بالنوع واحتجوا بانها لو اختلفت
 بالماهية بعد لشدق الماهية كونها نفوسا بشرية كانت مركبة
 لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس
 جسم الاعتراض لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معنا
 انها مندبرة لا بد للز البشرية وكونها مدبرة عز عوارضها
 فلم لا يجوز لزيقال انها مختلفة بتام الماهية وتترك في العوارض
 وذلك غير مجتمع كافي الضدين فانها مع اختلافها لشدق كانت
 في الاخلاق والتضار ^{المتضار} كمن لم قلت لزوم مركب جسم
 بل مذهبكم لزوم الجسم مركب من البيوت والصورة لكن الموجبة
 الكلية لا تنفكس كنفسيها وكيف وعندهم الجسم من جنس النفس
 والعقول وكل دخل تحت جنس كانت هي مركبة من الجسم
 والفصل **اقول** حجتم على ان النفس البشرية
 متحدة بالنوع لئلا الحد الواحد يشملها وهذا كافي واما لزوم
 مركب جسم فان ارادوا به التركيب العقل فليس كذلك فان المركب
 من الجسم والفصل لا يكون جسما كذلك ولزوم ارادوا به التركيب
 الجوهري فحق ان المركب من اجزاء لا يكون اجساما بسيطة كالعناصر
 او مركبا كالعادون والنبات والحيوان والمركب من الاعراض كالخلق
 المركب

انما

من اللون والشكل ايضا لا يكون جسما **قال**
 ومنهم من زعم انها مختلفة الملامية واحتجوا بانها مختلفة في
 العدة والنجور والذكاء والبلاهة وليس ذلك من توارج المزاج
 لان الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد
 يكون بالعكس وقد تبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولا من
 الاسباب الخارجية لانها قد يكون تحت بعضي خلفا والحاصل
 ذلك فعلنا. انها من لوازم النفس اخلافا واللوانم يدل
 على اختلاف المزاجات وهذه الحجج اقناعية **اقول**
 هذه الحجج ما اورد ابو البركات وغيره من المنقذين ايضا
 من دليل ايه وهي ضعيفة لان المزاجات ولز اختلافت
 ليست هي النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة
 ولما كانت النفوس مشهورة بتجدد احد كانت تتحد بالذات
 ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم يذكر ومجموع النفس
 مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم منه ان يكون كل جزء وايضا
 مختلف فبذلك الحجج مغالطة لا اقناعية **قال**
 مسألة زعم ارسطاطليس واتبعها حادثة خلاقا فلا طورت
 ومن قبله حجج القائلين بالحدوث انها لو كانت ازلية لكانت

الماز

اما ان يكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند انقلاق
 بالابدان ان بقيت واحدة فكل طرفة عين وكل احد والعكس
 مذاخفت او لا يبقى واحدة فقد انقسمت وذلك محال لان النفس
 التي حصلت بعد الانقسام لم تكن ذات حاطتين قبل ذلك فقد
 كانت الكثرة حاصل قبل حصولها مذاخفت ولين قلت
 انها ما كانت حاطتين فقد حدثا الآن فيهما تان النفسان
 وحدثا الآن النفس التي كانت موجودة قبل قد فبذلك الما
 كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بامر ومما لا بدات اولوانها
 وما حالي لان النفس البشرية متحد بالنوع ولم تتحد كلها
 بالنوع فلا اقل ميزان يحصل من كل نوع شخصان واما العوارض
 فهو محتمل لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغاير المواد
 وقبل البدن لامادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض **الحجج**
 لا يتم انه يوجد نفسان من نوع واحد ويان امر مسلمنا لكن لم قلت
 لمز الامتياز بالبدن لم يكونا بذاتنا امر مسلمنا لكن لم لا يحتمل
 لمز كون الاختلاف بالعوارض قوله وقيل هذا البدن لامادة
 قلت لا يتم فلم لا يجوز ان يكون قبل تولدتها بهذا البدن كانت
 متعلقة ببدن كغيرها سئل من ان هذا على سبيل الثاني

القول الاعتراض على من قال بعد تسليم كون النفس
مخترع بالنوع غير وارد من منع قطعها بالامور المختلفة كما لو اد
وغيرها من حيث هي مخترع بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة
بها وهي متساوية في ذاتها من غير ان يكون يورجح في البعض
دون البعض وح لمنع تكثير اصنافه من جهة القطعية
من غير احتياج الى ابطال التامخ **قال** مسئلة
القالون حدوث النفس تفوقا على نفس التامخ لوجوه
احدها اننا قد دللنا على حدوث النفس فيكون حدوثها غير
مبدأها القديم موقوفا على حدوث شرط والام لم يكن حدوثها
الآن اولى من حدوثها قبل ذلك وذلك لانه ليس لاحد
البدن فاذا ن حدوث الاستعداد البدني علته لفيضان النفس
عن المبدأ القديم فالبدن الخالق الذي تعلق نفس على سبيل
التامخ لا بد ولز استعداد لقبول نفس اخرى ابتداء فيجب ان
على بدن واحد وموجح لان كل واحد يجر ذاته شيا واحدا لا يميز
الاعتراض هذه الحجة منية على حدوث النفس ودليلك في حدوث
النفس مني على نفس التامخ على لاح الحال فيه فيكون دورا
سلبا انه لا دور لكن لم لا يجوز ان يقال النعمون مختلفة بالماييه

فالبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعدا لغيره سلبا
الشا هي لكن لا بد من التباين في الهوية وما به التباين غير
ما فيه التماثل فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس
الموصوفة هذه الخصوصية كونه مستعدا للاخرى سلبا
حصول المساواة فلم لا يجوز تعلق اليقين ببدن واحد قوله
لان كلا حد مجده نفس شيئا واحدا قلنا الذي يدركه مني نفس
من نفسى وكل نفس مجردة عن نفسها واحدة لا غير فلم يلزم من
القول الدور غير لانم على نمين واختلاف
النفوس بالماهية باطل لما هو والتباين في الهوية لما حصل
من جهة البدن واذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخ و
للنفس الخالق تعلقا معانه ولز لم يكن مستعدا لها بطل التامخ
وعلق نفسين بدن نوجب اختلاف احواله وان يحصل
فيه المتقاربات معا كالنوم واليقظة والحركة والسكون و
ذلك صح بالبدنه **قال** وثانها لو كانت مؤنثا
موجودة قبل بدنا في بدن آخر لذكرنا تلك الحالة
والاعتراض لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا
على التعلق بذلك البدن وثالثها انه لو صح التامخ لان

اما ان يكون واجبا فيه ليزكون عددا لما ليس مثل عدد
 الحاشين او حازر او موح لا يترجم بقاء النفس معطلة فيما
 العقليتي وضعف هذه التجزئة الحاشي **اقول** الدليل
 الثاني ليس بصحيح لان المذكور انما يكون ماله واذا اختلف
 الاثار لم يكن بقاء التذكرة حاله والدليل الثاني الذي
 لبعضنا في عددى المالكين والمجوز على تقدير وجوب
 التناسخ وجولته التفتيل على تقدير جولته جدي لان الفاعل
 بالتناسخ يقولون باليتاني وان كان متبعا في الاوصاف
 واما للاخبار والاشهر الذين يلفظون الدرجة القصوى و
 احتجوا بان العدم لو صح عليها لان العدم متعلق
 بالحالة على العدم وذلك الامكان يستدعي محلا وجب لئلا يكون
 المحل ماقا عند ذلك العدم لان القابل واجبا لحصول
 عند المقبول والشئ السابق عند عدمه فان كل ما يصح عليه
 العدم فله ماله فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من
 المادة والصوت لكن ذلك لما ينالها لئلا يستحيل
 ولان على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادى لم يكن قابلا
 للعلم واللافتدالى ساقه اخرى ولا محالة انتهى الى

مهورون التقطيا **قال**
 مسهل العقل العبد
 على انشاء عدم الارواح
 م

مادة لا مادة لها فكون ذلك الشئ قابلا للفناء على
 لانهم لئلا يمكن امر شئى وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلا
 وايضا فان النفس حادثة فكون مسبوقة بالامكان والامكان
 السابق لما لم يوجب كونها مادة فذلك المكان فساد
 سلمنا انها لو قبلت العدم لكانت مادة فلم لا يوجد فوله
 كل ما دى جسم قلنا لا يمكن بلغة مبهم ان كل جسم مالى و
 الموجبة الكلية لا يمكن كفضها وكيف وموتح حشيش الجوه
 فيكون مركبا قوله اذا نظرنا الى الجزء المالى وجب لئلا
 يكون ماقا قلنا هب انه يجب بقاء مادة النفس لكن لا يبلغ
 من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى
 سقاء احدا جراه وتحقيقه لئلا المقصود حث اثبات بقاء
 النفس اثباتا سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل
 على هذا التقدير لان على تقدير بقاء مادتها دون صورتها
 لا يمكن القطع سقاء كالاتها لا احتمال توقفه مكان تلك
 الكلمات على حصول الجزء الصوري الفات **اقول**
 الفلاسفة يفرقون بين النفوس والارواح فان النفوس

عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان والارواح
 فان النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان
 والارواح اجسام مركبة من الاجزاة والاذخنة المرتفعة من
 الدم المحتبسة في الشرايين والدم المنسحق عند دم على النفوس
 دون الارواح ولا يلزم من احتياح القابل للعدم الى
 المحل كونه مركبا من المادة والصوت اذ لو كان عرضا
 يكتفي في محله ويكون امكان عدمه في محله مع انه لا يكون
 مركبا من مادة وصوت وباجزاء هذا الدليل يدل على جواز انفصال
 الصور والمخزونة الاعراض الجسمانية والنفسية وما يركب
 منها من غير ما وذلك لانعدام احد جزؤيه وامتناع انعدام
 المادة البسيطة والمفارقة البسيطة قوله في الاعراض
 الامكان ليس ثبوتها فلا يستدعي محال ليس هو اذ لو كان
 هذا الامكان هو الاستعداد كما هو موعود وجودي و
 الالكان المحرر يمكن ان يصير جنينا كما يمكن ان يصير لطف
 في الرحم جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير
 ما عيبتها لانه امر يعقل عند ثبوت ما عيبتها الى الوجود وذلك

غير

غير ما عيبتها لانه امر يعقل عند ثبوت ما عيبتها الى الوجود وذلك
 غير ما نحن فيه واما الامكان الذي يفرض في بدن الجنين
 لعنف انه مستعد لان يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كما يلا
 وعند حصول هذا الاستعداد لو اقتضى تقيض من المبدأ
 الاول نفس طاقية مدبرة وهذا الاستعداد كاف في الشريطة
 نقصان مدبر عليه واما عند انقطاع هذا الاستعداد
 لصير ابدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول انشا المدبر فيقطع
 علاقه عنه اما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عطف المدبر
 لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود
 بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا يلزم من وجود الاستعداد
 شرط في الالقيان وهو غير الفناء وكون النفس تحت جنس
 الجسمي لا يقتضي كونها مادة لان الجنس ليس مادة ولا الفعل
 لصوت فانها محمولان عقليان والمادة والصوت غير
 الجسيم وقولهم بعد فقد يكون النفس ما زيد له زعمها تحت
 لبقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء المادة لا واجب
 بقاء المركب الذي هو النفس كما يقولون انما يكفون
 بقاء المادة لان مادة النفس يكون جوهرها مفا زقايا قيا

شرط في الالقيان
 شرط في الالقيان
 يكون

مع قائما محل ر... بلزم بالدليل الذي ذكره في جواب كثر
 النفس مدرك لذاتها وليست بها كونه كذلك فيكون هو النفس
 والصورة التي فرضت كانت عرضا لها وكالاتها موعلاها
 لمباديها وذلك لا يمكن ليزول عنها **قال**
 مسألة النفس الناطقة يترك الحركات عندنا خلافاً
 لا وسطا ليس وانى على لنا انهم ناشيا محل الكل
 على الجرمي وذلك الشئ مدرك لها والمدرك للكل هو النفس
 فالمدرك للجسمي هو النفس حتى لو كانا لو كانا
 بجناح لم يعين وميرنا به الخنا حين فهذا الاما ز ليس
 في الخارج اذ باله يمكن ولكن موجودا في الخارج فهو اذن
 في الذم من فحل احد الجاهلين ان كان محلا للشئ المستحال
 حصول الامتياز لان امتياز احدنا عن الآخر ليس بالمباين
 ولا لوازمها المشركه بين الافراد لكن الامتياز حاصل فحل
 احدهما غير محتمل الشئ في ذلك لا يعقل الا في الجسم الجسماني
 والجواب الادراك ليس نفس الانطباع على حقيقته
 ولان عندكم الصورة منطبقه في الخيال وبما ادراك مناسك
 بل غايته اذ مشروط فلم لا يجوز لارتفاع تلك الصور منطبقه

ناله

في آلة جسمية ثم النفس تطالعها **قال**
 هذا الكلام صحتي على ظني بهم وهم قالوا النفس لا تدرك
 الجزئيات وهم لا يقولون بذلك كما يقولون انها تدرك الحركات
 بالذات وتدرك الكلمات يعني اذ وما اوردهم حجتهم دليل على كثر
 ادراك الصور بالذات وما في جوابهم غير مناف لذلك بل المرافقة
 كان في الصورة لا غير حتم على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ ليربو
 البركات قالوا الصور الموضوعية كما لم تقع الصحيح عشرين لا تسهم
 في الحال بل تسهم في النفس بشرط تصرف النفس في التيسر
 محل الخيال ولا يلزم من ان رسام الشئ في ذم وضع صيرورته ذم
 وضع لكن لا يلزم عكسه اعني ان رسام مسك انفتت الفلاسف على حاله
 النفوس لعالم النقة عز الهيئات البدنية بعد الموت والحيوات
 عليه بان الله ادراك الملائم والملائم لها ادراك المجرولت و
 الادراك حاصل بعد الموت فالله حاصل مناسك فيقال لهم من
 طم الله نفس لا ادراك فهو باط حصوله لا ادراك الان دون
 الله لارتفاع الادراك سببا للثقة فالدليل عليه والاستعداد
 لا يفيد الا الظن والقياس على ما نرا للذات كذلك ايضا سلمت
 لكن لا يلزم من حصول السبب حصول السبب لا محالة لا احتكاك

ذم الوضع في الارض
 صيرورة ما لا وضع
 ذم الوضع
 م قال

توقفنا في الموضع المذكور على حضور شرط لم يحضرنا وعلى
 زوال مانع لم يزل **اقول** انهم قالوا ان اللذات نفس الذات
 كما ذكرت بل قالوا انها ادراك الملائم من حيث هو ملائم فان
 كل لذيذ لم يدرك لا يكون لذذا كالحلاوة في النفس المحذرة وان
 ادرك ولا يكون ملائما لا يكون لذذا لفرق الاتصال ولز ادرك
 الملائم لا من حيث هو ملائم لا يكون لذذا كالعذبة المشتمية عند
 الشبهات وكل مدرك سمة الصفة لذية ولا يكون المحذور
 منعكسا حصلت المساواة واذا قالوا نحن ما نزيد بالذات الا
 هذا المعنى لم يرد عليه كلام الابايراد المقص وهم معتقون
 بان مع عدم حضور الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب
 من السبب لانهما لا سبب لا سبب بل جرد وجوده واذا كانت
 فاعية التي هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة عند حصوله وعند
 لا مدرك اكله من التبداء الاول فادراكهم اللذات في العاقل
 معتقون به فان لم يحصل اللذات كان اما ان الادراك لم يحصل
 بالحقيقة او حصل والصواب في ذلك معها حاصلة
قال مسألة اتفقوا على شقاوة النفوس
 الجاهلة ووقف حجبتهم فيه مذكرة في كتبنا الحكيمه والتفوا

على ذلك لشقاوة مخلقة ان الشقاوة حاصلة بسبب
 الهيئات البدنية منقطع وقد بينا كيف قولهم في الفرق
 فهذا جملة الكلام في المعاد النفساني ولن تكلم الآن في المعاد
 البدني **اقول** انهم قالوا الملائك تنقسم
 الى ما لا يكون الالات البدنية شرط في حصولها كما لا اذا كانت
 العقلية والملائك الالات البدنية شرط في حصولها كما لا امور
 المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عادوا الملائكة
 التي يكون من جنس الملائك الا انهم اذا انقطع عنها التعلق بالذات
 بقيت على الجهل كما ادركت قوتها التي كانت لتؤخذ
 البدنية ما نفعه عن فصارت معدية تلك الحق واما عادته
 الكالات الاية فربما يزول ملكاتها الدورية والسبب بها البنية
 في قول تعديها بها وهذا القدر كاف في الفرق **قال**
 مسألة اعادة المدوم عند اصحابنا جاز خلافا للفلاسفة
 والكلامية والى الحسن البصري من المعتزلة لنا لشرقي
 بعد العدم لئلا كان مستغنا للماهية او شرقي لوازها وجب
 امتناع مثله ولز كان لامر غير لان بل عارض فعدروا
 ذلك العارض بزوال الامتناع لا يقال الحكم عليه بانه لا يوجب

ممتنع لذاته اولاً والصدق لان حكم الشيء يستدعي امتياز
الحكوم عليه من غيره والامتناع يستدعي الشئ وهو مناف
للعدم لان نقول الحكم عليه بان لا يصح الحكم عليه فكيف
مناقضاً **قول** القول بالعادة لا يصح الامتنع
القول بان المعدوم شئ ثابت حتى يرد عند عدم تناقض و
الوجود اذ في وقتين فيا مبرز الحكم بالوجوب والامتناع
والامتناع احكام عقلية على مقصودات ذهنية فان الحكم
بامتناع وجود شئ كالدليل على شئ كيك ثابت في الخارج
وقوله الشئ بعد عدم لزم كان متمسكاً لما هيته اول الشئ من
لوازمها وجب امتناع مثله فاجوب عنه الشئ بعد عدم
ممتنع الوجود للمقيد بعدم وذلك الامتناع ليس لما هيته
والامر بزل غير ما يثبت بل مولاهم لما هيته الموصوفه بعدم
بعد الوجود وقوله الحكم على المنع بان لا يصح الحكم
عليه حكم عليه فيكون مناقضاً قد جاز به وهو لزم الحكم على المنع
وجوده ممتنع من حيث كونه متمسكاً وممكن من حيث كونه متصفاً
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين
قال واحج المخالف ما تراهم ههنا ان

الشئ بعد عدمه نفى محض ولم يبق هو شئاً من غير ان لا يصح الحكم
عليه بصحة العود لان الحكم عليه من غير غيره والمقيد ثابت
وثانها ان تقدير الوقوع لا يقيد غيره مثله وما يفيض الى غير
لا يثبت الشئ غير مثله كان باطلاً فثالثاً انه لو اعيد وقت
الاول معه يلزم لزمكون مبتداء من حيث انه معاد وهو
مناقض وارجوب عن الاول ان قولك لا يصح الحكم عليه من غير
كالعدم وغير الثاني انه لا يقيد غيره مثله في علمنا وذلك لا يمتنع
فيه اما في نفسه فلم وعز الثالث ان انما لم يكون مبتداء لو
وجد مع الوقت المبتدأ في ذلك الوقت **قول**
تأخير الحجة الاولى لزم الشئ بعد عدمه نفى وبعادته يكون
بوجود غيره الذي هو المبتداء بعينه في الحقيقة وتخلل
الفرق بين الشئ الواحد غير مقبول وقوله القول بان لا يصح
الحكم عليه مناقض قد مر فساده وتخصيص الحجة الثانية
الى المعاد ومثل المبتداء واحد في الخارج سواء علمناهما
واحد اول فاعلم ولا فرق بينهما غير ان تزعم منهما ما لا حقيقة
له في الخارج وتلخيص الحجة الثالثة ان الشئ الواحد لا يمكن لزم
سعيه الا بغير عارض له لان الثابت غير الزامه فلو كان المعاد

هو المبتدأ بعينه يجب ان يكون نسبه الى زمانه ملك النسبه
الاوله بعينها وهذا ضعيف لان الباقي يقيمه نسبه الى الزمنه
بقائه ولا يصير موعده بتغيير تلك النسبه فاقس بعض بقائه
المتكلمين من المحدثين اعاده المدوم على التذكير بان قال التصديق
بعد زواله وعوده في التذكير يكون واحدا وذلك باطل لان التذكير
لا يتصور الا مع بقاء المذكر في الزمن وتخلد الهمم بين الالتفات
الاول واليه والالتفات الثاني ومهما لم يكن لزم يكون شئ
باقيا اصلا **ق** **مسئله** اجمع المسلمون
على المعاد ليعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها خلافا لفسادها لنا
انه في نفسه ممكن والصادق اجبر عنه فوجب القول به انا
قلت انه ممكن لان الامكان اما ثبت بالنظر الى القابل
والفاعل وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان قول
اجسم الاعراض القائمة به امر ثبت لذاته وبما لذات
كان حاصلها ابدان ذلك لقبول حاصلها واما بالنظر الى
الفاعل فانه تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص كونه
عالمنا بجزئنا بعد تفرق اجسامها ونطق الحيوة فيما يكون قادرا
على كل الممكنات واذا كان كذلك كانت العادة ممكنة وانما قلنا

لن الصادق اجبر عنه لان الانبياء عليهم السلام اجمعوا
على القول به واذا ثبت المتقدمه غير المطلبين قيل
اما الكلام في الامكان مسبقا على اصول تقدم القول
فيها لها وعليها ولا نعيدها سلفا . لكن لانه لزم الصادق
اجبر عنه قول الانبياء اجمعوا عليه قلنا لا ثم فان سار
الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد الروحاني فاما بحمد عليه
فدجاء في شره ما يدل على المعاد الجسدي ولكن قد علمت
ان دلالة الالفاظ لمت قطعها بظنيها وايضا فلما جاء القول
بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرب والبعود
فاذا جاز المصير الى ما يدل بحسبان بالروحاني في باب
التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب **قوله**
اجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد
فقال القائلون بان كان اعاده المدوم ان الله يعدم المكلف
ثم يعيدهم وقال الفالسين بما تصاعده لزم انه يفرق اجزاء ابدانهم
الاصليه ثم يوكل بعضها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمين
على محمد فالظاهر من كلامهم انهم لزم موسى عليه السلام ليدلوا
البدني ولا يدل عليه في التوراة لكن جاء ذكره في كتب

المسيح الذي حاقا به كزقتل وشحا عليها السلام وذكر
 اقر اليهوديه ولما في انجيل فؤد كز لزل الاخير صرون
 كما لملكه ويكون لهم الحيوه الابدي والسعاده العظمه والظهور
 لزل المذكور في المعاد الروحاني ولما لزل فؤد جء فيه كلاما
 اما الروحاني ففي مثل قوله عز وجل قال فلا تعلم نفس ما اضعف
 لهم حرقه عين ولذنب احسنوا الحنفى وزياده ووصول
 من الله الكبر واما الجحيماني فؤد جء اكثر من ان يعدو
 اكثر مما لا يقبل لنا ويد مثل قوله عز وجل قال قال من يحسب
 العظام وهي رميم قل يحيبها الذي انشاها اول مره
 فاذا هم مر الاجداث الى ربهم ينسلون فسيعلمون من
 يعيدنا قل الذي فطرهم اول مره وانظر الى العظام كيف
 نشدها ثم نسبوها لغيرنا لانسان ان لن نخرج عظامه على
 قلوبه على لزل نسوي بنانه انما كانت عظامه تخرج في اول جلودهم
 لم شهدهم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شئ كما نضجت
 جلودهم بل انهم جلودا غير ما يوم تستحق الارض عنهم ربنا
 وذكر حشر علينا ليلنا فلا يعلم اذا بعثنا في القبور والى عند
 ذلك بما لا يمكن لزل نحصى اما الفياس على التشبيه فغير صحيح لان

المنه

التشبيه مخالف للدليل العقلي الذي جعل امتناعه فوجب
 فيه الرجوع الى التاويل اما المعاد البدني فلم يقسم دليل
 لا عقلي ولا نقل على امتناعه فوجب اجراء التصويض الواسع
 فيها على مقتضى طوايرها **قال** سلمنا
 لزل ذلك يدل على قولك لكنه معارض بما هو احدها لزل
 العالم ابدى على ما تقدم فاحتربا طل وثانيتها لزل احدها و
 التاويل ان يكون في هذا العالم ابدى في عالم اخر فان كان
 في هذا العالم فاما ان يكون في عالم الافلاك او في عالم العناصر
 والاول محلان الاجرام الفلكيه لا تقبل الحرق ولا يتخاطها شئ
 من الفاسدات والشائى من محض التسخين واما في عالم اخر
 فمحال لان الفلك بسيطه على ما لاح فشكله الكره ولو فرض عالم
 اخر لكان كريا في فرض بين العالمين خللاء وهو موجود والشا
 وموان النسا تا اذا اكله انسان اخر حتى صار حنوبين
 احدهما جزيدن الاخر وجعله جزءا لبدنها معا صح فلم
 الا ان تعادوا احدهما ورابعها ان المقصود من البشئه
 اما اليلام او دفع الالم او اللذنه والاول ما يصلح ان يكون
 مقصودا للحكيم والشا في باط ايضا فانه يلقى منه البقاء

فليس بالاعاد
 او المذكور في المعاد

على اعدم متى الثالث ^{الابن} ما يتخيله لذه في هذه العالم فهو في
 الحقيقة ليس بلذ بل كل ذلك خلاص ^{عز} الالم او انتقال من الم
 الى آخرها الذذ بالحقيقة هي الذذ الروحانية واذا كان
 كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب انه ليست
 بالتواتر انه علمه كالتبث المعاد البدن وذلك ما قبل التاويل
 اما المعارضة الاولى فالجواب عنها قد تقدم وعن الثانية
 ان الخلاء جائز وعن الثالثة لجزا الاصل واحد ما فاضل
 للآخر فوزه الى الاول اولى وعن الرابعة ما تقدم في باب
 الاعتراض من اثبات اللة الحية **اقول** القول
 بان العالم ابدى لا ناقص القول بحشر الاجساد لان العالم هو
 ما سوى الله وليس عدم ما سوى الله شرط في القول بالحشر
 قوله الجنة والنار كونان في هذا العالم او في عالم اخر فكل
 له ليس لحد واقفا على جميع اجزاء هذا العالم حتى اذا لم يجد فيه
 الجنة والنار حكم انه في موضع آخر والمحق انا لانعلم مكانها
 ويمكن لزم يستدل على موضع الجنة بقوله تع عند حاجته المادى
 لعنى عند سدرة المنتهى واما المقصود من البعث فعند هه
 التبدليس افعال الله تع لغرض وعند المعتدلة البعثة واجبة على

الله تعالى لحزى المكلف وليس التعليل بالكم والذذ صحتها
 عند احد **قال** ^{سنة} المعاد لعنى جمع الاجزاء
 لامة الاعم القول عادة المعلوم لماترات هوية الشخص ليس
 مجرد الجسم بل لابد فيها من الاعراض وقد عرفت عند التفرد
 فاليه يمكن اعادة المعلوم المستغف اعادته من حيث هو انه هو
اقول عندهم هوية الشخص ليس بالاجزاء التي
 لا نعلم ولا يصر اجزاء لغيرتك البنية اما الاعراض فليست
 معتبة في الهوية لانها عند الاشعة لا يبقى زمانين وهوية
 الشخص باقية وعند المعتدلة فغير معتبه **قال**
 مسألة لم يشب ان الله تع لعدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج
 القاطعون عليه بايات احدها قوله تعالى كل شىء هاكلا لا
 وجه والهلاك هو الفناء وثانيها قوله تع هو الاول والاخر
 وانما كان او لا كان موجودا بعد وجودها وثالثها
 قوله تعالى لا بد لنا اول خلق نفيد بين ان الاعادة
 كالابتداء وكان الابتداء عن العدم فوجب لزم يكون الاعادة
 عز العدم ايضا والجواب عز الاول لان اسم لزم الماكن هو
 المعلوم بل موافقى خرج عن حد الانتفاع وما جسيام

تقبل وجه الاجزاء فكلها
 كمن اعاد اذا كان في
 زمان موجودا



بعدت فيهما تصير كذا سلبت له المعدوم حاله لكن الابر على هذا
التقدير لا يمكن اجرائها على الظاهر لان وصفها يكونا كما لبعضي
لذلك يكون معدومته في الحال وموالاتها في باطن فوجب تاويلها
فانتم حملتموه على لزومها الى الهلاك ونحن حملنا على انها قابلة
للهلاك فلم كان تاويلكم اول مرتبة ولنا وعز الثاني لم الجون
لزيغال موالاته والافرحسب الاستحقاق بالحسب الثاني
وعز الثالث ان تشبيه التي بعد لا تقتضي مشابهتها في كل
الامور **قول** قوله الوصف يكون الشيء ما لا يقتضي
لذلك يكون معدوما في الحال ليس بصحيح لان الحاق الاستقبال لشيء
في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع فحمله على الاستقبال لا يحتاج
الى تاويل واما الاول ولاخر لانه بحسب ان فلان يصح في ما فر
لان التقدير الاثنا اذا اعدا الحلق لم يكن لهم الجنة والنار انفسهم
بعد ذلك فلا يكون احدا مطلقا كما كان اول فاذا نزلت فيه مرتبة ويل
الا اذا حمل الاول على كونه مبدءا للشيء والآخر على كونه غاية كل
شيء **قال** مسألة تسائر السمعيات من عذاب القبر
وصراط والميزان والنطاق الجوارح وطرار الكتب واحوال الجنة
والنار في انفسها ملكة والله تعالى عالم بالكل وقادر على الكل

فكان خبر الصادق عنها مفيدا للعلم بوجه **قوله**
ليس في هذه المسئلة موضع بحث **قال** مسألة
وعيد اصحاب كبر منقطع عند اخلاف المعتزلة لنا قوله
تعالى من عمل مثقال ذرة خيرا يره وعمل مثقال ذرة شرا
يره ولا بد من الجمع بين العميين فالزنيقال صاحب الكمية يدخل
الجنة بايمان ثم يدخل النار ومو باطل لا تعاق او لا يدخل احد
ومو ايضا باطل او يدخل النار بكبير تبه ثم يسفل الى الجنة و
هو الحق وايضا قوله تهم من عمل صالحا من ذكرا او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة دليل ان الخضم تعترف بان المؤمن يستحق الثواب
بايمان فاذا فعل الكمية فالاستحقاق الاول اما لم يبق او لا يبقى فان
بقى وجب بقا الثواب اليه ولا طريق له الا بقوله من النار را الى الجنة
ولزم بقاء فهو حج لوجوه الاول ومو ان لا يسر اسفاء الباقي نظرا
الحال او طر اندفاع الحال لوجوه الباقي المشافي ومو
انها لو كانت صفة كان طر يات الاستحقاق الطاهر مشروطا
بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زوال الاجر طر يات الحال
لزم الدور **قول** هذا لشكال على توار جميع
الاضرار وما هو الجواب منها ان هو الجواب عن التحيق لزم الاستحقاق



ليس كجوهه فهو عرضي لا يثبت زمانه عند امدال السنة وايضا عند ليس
 التوابع والعقاب بالاستحقاق واما عند المعتزلة في الطاهي والي القبا
 لان اقوى اذ هو مقارن لموت الذي لوجهه والساق واذ كان موجودا
 لكن لم يبق معه موثوق فاذن الطاهي يعني السابق وسبق هذا على
 تقدير القول بالاحباط او يفتى منه ما هو مقابله ثم يعني وهذا على
 تقدير القول بالموازنة **قوله** الثالث وهو انه اذا
 عشرة اجزاء من التوابع فكل عصبية حتى خمسة اجزاء من العقاب
 فليس نفعه استحقاق احدي الخمسين اولى من اسفاه استحقاق الخمسة
 الاخرى لان اجزاء التوابع كانت متساوية كانت استحقاقاتها
 متساوية ايضا فالمرسوق مجموع العشر وسوطهم او لا يفتى شي منها
 وهو المطلوب **اقول** الاستحقاق ليس له عين ثابت
 حتى يقرر استحقاق احدي الخمسين عن الاخرى وهذا مثل كون الا
 على غيره عشرة وانا نبيد فاذى الغريم فمئة فليس له ليقول اي الخمسين
 اذ يتكلم الخمسين ليست له آثار بخلاف ان اذا كان لو اوجد عند
 آخره فاستان موجودا فطلب احدهما فله ليقول ايها تدر لير
 استلها اليك فذلك لك عن عينها موجودتين **قوله** الرابع اذا
 في الطاهي اما لم يحبط الاول ولا يحبط كما هو قول ابن علي او يحبط

عشر اجزاء من التوابع
 ما بين عشر اجزاء
 العقاب ص

ونحيط كما هو قول ابن قاسم في الموازنة والاول باطل لا يبيد فعل
 الطاعة السالفة لغوا محضا لا يظهر له اثر في جلب نفع ولا دفع
 ضرر وهو باطل لقوله تم ومن لم يعمل شيئا في حق خير اياه والثاني
 باطل لان سبب وال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق
 الثاني فاذن ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا نزول الاول واذا
 وجد الاستحقاق الثاني وذوال به الاول استحقاق لير
 نزول هذا الاستحقاق الثاني لان ليس له عزله فيمضد الملو القسم
 الاول الذي كان مذموبا لابي علي وقد ابطنا به بقي ليريقا
 كد واحدا الاستحقاق نزول الاخر دفعه لير هذا حتى لان
 على عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو وجد اذ دفعه لكن
 العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودا لير حال كونهما
 معدومين هذا خلف فمذموم وجب والدخلى فساد قولهم في المحاطة
 ومضى تمت ذلك قبل نقطاع العقاب **قوله**
 لاني على لير يقول بالحكم في التوابع والعقاب للاخر فان كان
 الكان العاصي ان اسلم ومات قال السلام بحب قبله و
 لير كان مؤمنا ولطاع ثم ارتد ومات احببت خيرة ومات
 لغوا بالانفاق واما في الموازنة فلما لم يمت لير يقول بالطاعات

قوله

والمعاصي مثل في جرائم الكرام الكا تبين واذا كان كذلك
 والطاعات سلك سببهما في المعاصي والمعاصي يبطل صحته
 الطاعات ولا يلزم الدور **قال** دليلنا في قوله
 ان الله لا يغير الا ذنوبك به ويغير ما دون ذلك من حيث ، وكذا
 قوله نعم ولا يريك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على الحكم
 تعالى رايته الامير على الكله اي حال الكله فالآية تقتضي حصول المغفرة
 حال اشتغال العبد باظلم ذنوبه على حصول المغفرة
 قبل التوبة لا يرد بل يرجع المصلون على كونها في عفو او
 العفو لا يتحقق الا عند اتمام طالع العذاب المستحق وعند انقضاء
 نذرك العقاب على التصفية وعلى كبره بعد ما واجب فلا سبق
 للعفو معنى الا اسقاط العقاب على كبره قبل التوبة اخرج
 بقوله نعم ومن يقبل مؤمنا بقوله ان العباد لئن اذنبوا لجحيم واجواب
 سببها ان شاء الله تعالى في اصول الفقه ان صيغ العموم ليست قاطعة
 في الاستدراك بل ظاهرا فيهما مستعمل بخصوص واذ كان محورا لم يكن
 التمسك بها في القطع على الوعيد وايضا في معارضه بايات الوعد
 ولا طرب الى التوفيق اما ذكرناه **اقول** لفظ على يفيد معنى مع كما
 في قولنا **الامر** على اني ما ضا بان اجل الوعد

واختص منه لا على ولا ليا . وان ركب لا ومغفرة للناس على
 ظلمهم يعني مع ظلمهم ولشقاق العقاب عز صاحب لتعريفه قبل
 التوبة وعز صاحب الكبرية بعد التوبة ليس لواجب نفيس
 الامر انما صار واجبا لان الله وعبد بذلك ووعد بذلك ووفى
 بما وعد موالمغفرة وهو العفو ونفس فتول التوبة سواء العفو لعينه
 والتوفيق من بعض الامارات يمكن اما من الحكم مخلود القائل في النار
 الحكم مخلود للمؤمن في الجنة انما كان القائل مؤمنا مشكرا لاطلاس
 منه التوبالتا ويل وسواها كما القائل محمدا مؤمنا او باخراج الموحز
 عن كونه مؤمنا بسبب القتل و هل مخلود على الزمان الطويل .
قال مسئلة اجمعوا على ان وعيد الكافر المعاند وانتم
 اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطالب فقد
 زعم الجاحظوا لعنبري انه فعلا ولقوله تعالى وما جعل عليكم
 في الدين من حرج واليا قول ابو داود عوا في الاجماع **اقول**
 البالغ في الاجتهاد اما يصير واصلا وبقي ناظرا وكلامها ناجيا
 وجمان يودي الاجتهاد الى الكفر فالكا في اما متقدم الكفر و
 اما جاحظا مركبا وكلامها مقصر ان في الاجتهاد ولذلك حكموا
 لعقوبتهم في العذاب وقوله نعم ما جعل عليكم في الدين من حرج

خطاب في اهل الدين لا الى الخارجين منه والذين لم يدخلوا
فيه **قال** القسم الثالث في الاسماء والاحكام
مسئلة المزارع في ان الايمان في اصل اللغة عبارة عن التصديق
وفي الشرح عبارة عن تصديق الرسول بكلامه محيية به خلاف القول
فانهم جعلوه اسما لطاعات والسلف فانهم قالوا اسم للتصديق بالقلب
والاقرار باللسان والعين بالركان **اقول** ينبغي ان يزاد في قوله
بكلامه علم محيية بالضرورة لان المسائل المختلفة فيها اذا علم عالم بالنظر
الدقيق والاجتهاد المبني على البحث لرسول احد الطرفين فليس ان يكون
مخالفة من جهة من احد قبله على مخالفتي ذلك ولعل هذه اللفظة وقع
من هذه النسخة فانه اورد بها بعد والمقدر لم يجعلوا الايمان اسما للطاعات
وجاء ما يوجب جعلوه اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكفر عن المعاصي فان
صدق بالله وبالرسول وما في قلبه من شغل طاعة ما تارة لاجماع مؤمنين
وسيجي قولهم في اصول الدين **قال** لنا ان هذه الطاعات
لو كانت جزءا من سبب الايمان شرعا لكان تقبيل الايمان بالطاعة
تكريها وبالعبودية نقضا لكونه باطل بقوله تع الذين آمنوا وعملوا الصالحات
وبقوله والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واجتنبوا الخصم باصود
احد ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا

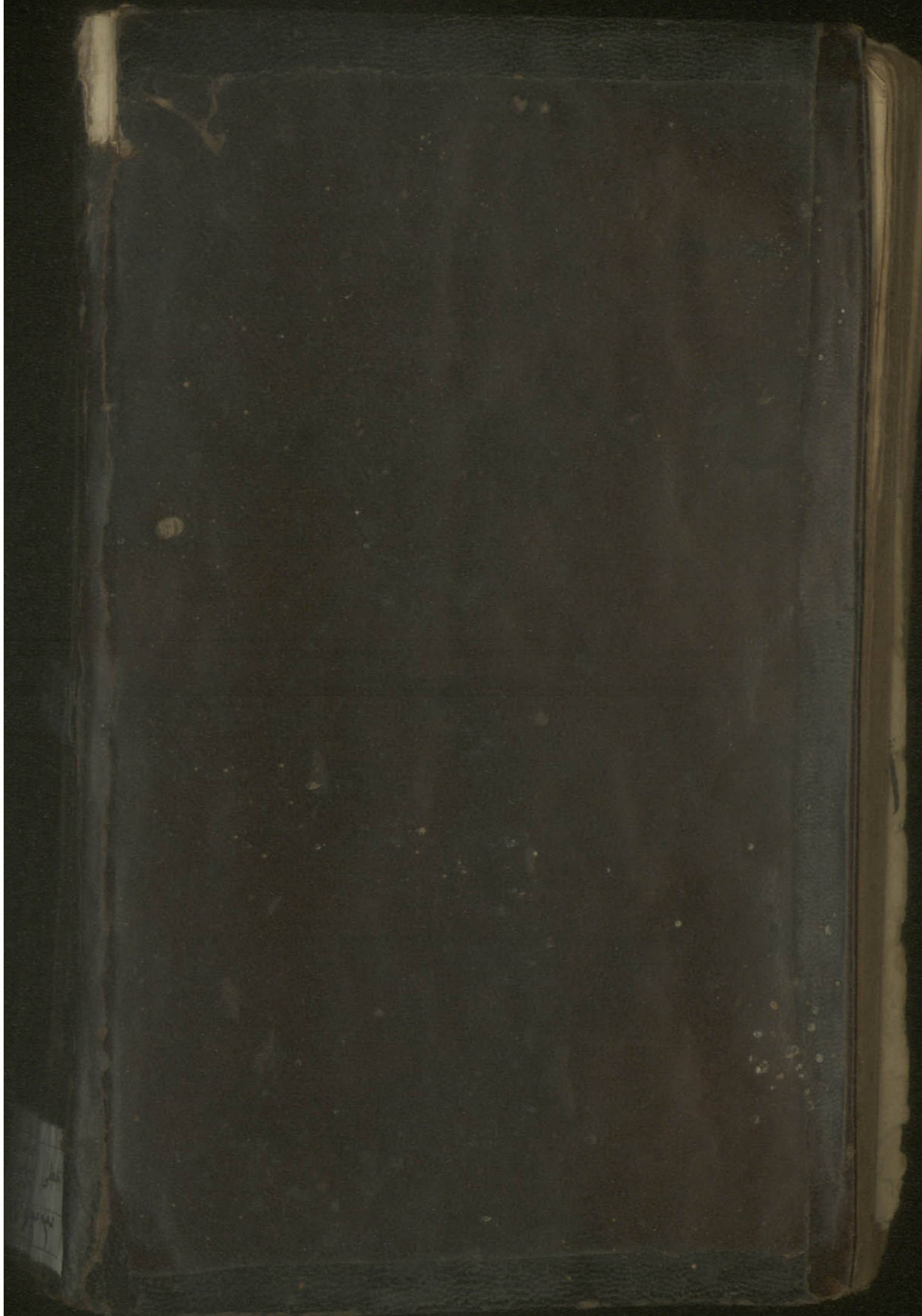
طريقها

الله الى قوله وذلك من القيمة وذلك مرجع الى تقدم فكان كذا تقدم هو
الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و
الاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لما كان مقبولا وانما لقوله تعالى
ومن يتبع غير الاسلام منا فلن نقبل منه ولما كان الايمان مقبولا
علمنا ان الاسلام هو الايمان واذا ثبت ذلك لزم ان فعل الواجبات
هو الايمان وثانيتها ان قاطع الطرق يخزي يوم القيامة والمؤمن
لا يخزي يوم القيامة فقاطع الطرق غير مؤمن اما ان قاطع الطرق
يخزي فان الله يدخله النار يوم القيمة لقوله تع في صفتهم ولهم عذاب
النار وكل من ادخل النار فقد اخرج من النار فلو لم يكن مقبولا لكان
وقد اخرجته وانما قلت ان المؤمن لا يخزي لقوله تع لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه وثالثها انه لو كان الايمان في عرف الشرح عبارة
عن التصديق لكان كل من صدق الله تع او اجبت والطائفة مؤمنا
ورابعها قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم والنجاب
عن الاولين انما نخاف ان يكون على كمال الايمان ضرورة التوفيق به الادلته
وعن الثالث باننا نخصه ببعض التصديقات والخصم هو المؤمن
التغير وعن الرابع انما نخاف ان يكون على الايمان تلك الصلوات على نفس
الصلوات **اقول** الايمان يقع على معان فانه تارة يدرك على الايمان

بالله الذي ذكره وتارة يدل على غيره يدل على قول تعالى قالوا لا اله الا الله
آمننا قلتم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا يدخل الايمان في قلوبكم و
كذا الاسلام فانه تعالى يقول صدقوا وانا نعلم ان الذين عند الله الام
والايان تارة يزيد ونقص كما في قوله تعالى واذا ملئت عليهم اياته زادتكم
ايانا وما زادهم الا اياتا وتسليما وايضا يا ايها الذين امنوا امنوا
بانه ورسوله وانا يفيد الحصر فاذا التوافق بين القولين يمكن من
غير احتياج الى تحط وقولهم قاطع الطريق ليس يمنع من المناقاة لقولهم
غيره بين المؤمنين وسياق ذكره وفي قوله ولا كان الله ليضيع ايمانكم يمكن
ان يحل الايمان على الصفة ولا يلزم منه بطلان القول بانه من الصفة
اذا كان الاسم مشتركا **قوله** منه صاحب الكبر عندنا ممن
مطيع ما يانه عاص بقسفة وعند العترة لا يسمى مومنا ولا كافرا وعند
جمهور الخوارج كما في قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وعند الازار قد مشرك وعند الزيدية كافر النعم وعندهم
البصري منافق لقوله عليهم المناقاة **قوله** هذا الخلاف
وقوع بعد رسول الله عليه والخوارج لما قالوا اكفبر الفاسق وراوا
عليه عليه السلام يقتل جماعة اسد القبلة ووصلت عليهم قالوا هذه
مناقاة فهو فاسق بسبب واحد من النعم قطعاً وتبرؤ عنه







Handwritten text on a small label in the bottom left corner, likely in Arabic script. The text is partially obscured and difficult to read, but appears to be a title or identifier.